

UNIVERSITÉ DE GENÈVE — FACULTÉ DES LETTRES

**ESSAI
SUR L'IDÉE DE PREUVE
EN MÉTAPHYSIQUE**

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE

POUR OBTENIR LE GRADE

DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

PAR

Mohamed-Badi EL KASM

DE

DAMAS

(République Arabe Unie)

THÈSE N° 161

GENÈVE

IMPRIMERIE GENEVOISE

1958

UNIVERSITÉ DE GENÈVE — FACULTÉ DES LETTRES

ESSAI SUR L'IDÉE DE PREUVE EN MÉTAPHYSIQUE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE

POUR OBTENIR LE GRADE

DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

PAR

Mohamed-Badi EL KASM

DE

DAMAS

(République Arabe Unie)

THÈSE N° 161



IMPRIMERIE GENEVOISE

1958

INTRODUCTION

Un grand métaphysicien, un métaphysicien de race ne se soucie pas ou ne se soucie guère du *problème* de la métaphysique. Il va tout droit à son objet, élabore ses « philosophèmes » et, en quelque sorte, s'y installe. La vocation profonde d'un Descartes pousse Descartes à offrir au monde des méditations métaphysiques plutôt que des méditations sur la métaphysique. Même dans le cas où le métaphysicien étudie le problème de la possibilité, de la nature et de la portée de la métaphysique, il a la pleine conviction que la véritable solution de ce problème implique une instauration doctrinale. Heidegger, par exemple, pose la question : « Qu'est-ce que la métaphysique ? » et déclare tout de suite : « L'attente à laquelle cette question donne l'éveil est celle d'un discours *sur* la métaphysique. Nous y renoncerons. Au lieu de cela, nous discuterons une question métaphysique précise. En procédant ainsi, nous nous transportons immédiatement dans la métaphysique. De cette seule manière, nous lui procurons la possibilité adéquate de se présenter elle-même. Notre projet comporte comme initiative le *développement* d'une interrogation métaphysique ; il tentera alors d'*élaborer* la question et s'achèvera en lui *donnant une réponse* »¹. Louis Lavelle, de son côté, écrit : « Il ne sert à rien de chercher à définir la métaphysique et de s'interroger sur sa possibilité avant d'entreprendre de la

¹ Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. H. Corbin, p. 21.

constituer. Ces enquêtes préliminaires ne font que retarder et embarrasser la réflexion : en mettant en question la légitimité d'un objet auquel on n'a pas encore donné l'existence, on conclut nécessairement par la négative. Ici comme partout, il n'y a point d'autre méthode que de pousser la pensée aussi loin qu'elle peut aller. On verra bien quels sont les résultats qu'elle obtient et si le mot de métaphysique convient pour les embrasser. Ici comme partout, c'est en marchant que l'on prouve le mouvement : on montre sa possibilité en l'actualisant »².

Il faut donc, croyons-nous, distinguer le contenu d'avec la forme d'une théorie métaphysique. Le contenu est ce que le philosophe cherche à conquérir; il constitue la visée dernière, la fin ultime de son effort spirituel. Quant à la forme, elle lui est imposée d'avance. Elle n'est autre chose que la forme de *vérité*.

En effet, le philosophe affirme la Transcendance ou la nie, pose la réalité du monde ou son idéalité, défend la liberté de l'homme ou le mécanisme universel; mais en posant ceci ou cela, il le pose comme vrai. Or la notion de vérité ne peut être qu'univoque. Si l'on échoue à la définir en tournant autour d'elle, on la sent lorsqu'elle se présente comme telle à la conscience. Platon, Pascal, Spinoza et Bergson l'ont très bien vu et très bien dit. Aussi s'élancent-ils vers ce qui est vrai au lieu de se demander ce qu'est le vrai.

Notre dessein, dans ces pages, n'est nullement de proposer une métaphysique. Il n'est pas, non plus, de dissenter sur la métaphysique d'autrui, de la discuter, de la soupeser ou de la juger. Nous pensons, d'ailleurs, et nous tâcherons de montrer que cela n'est possible, n'a de sens que si cette discussion repose sur une métaphysique déterminée, que si

² L. Lavelle, *Les trois moments de la métaphysique, L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, Tome II, p. 132.

elle reflète même l'aspect extérieur, un peu prolixe de cette métaphysique. Nous n'aurons donc pas à nous mêler des théories des philosophes, en ce qu'elles affirment de proprement métaphysique. Nous nous efforcerons, en tout cas, de nous en abstenir autant que possible.

Il est vrai qu'un système philosophique comporte souvent une dialectique. Mais c'est une dialectique du contenu et non de la forme. Platon, par exemple, nous décrit admirablement comment il découvre, lui, les vérités; mais la démarche de sa méthode ne serait pas valable dans une perspective empirique. Hegel a bien compris que sa *Logique* ne peut être qu'une métaphysique, c'est-à-dire une métaphysique hégélienne. On peut en dire autant de Bergson, de Blondel ou de Jaspers. Martial Gueroult, qui s'attache à étudier les philosophes « selon l'ordre des raisons », fait remarquer : « Il n'y a pas *la* philosophie, mais *des* philosophies qui, enfermées en elles-mêmes, se présentent chacune comme étant toute la science. Il y a donc comme autant de sciences spéciales qu'il y a de philosophies différentes, et par conséquent, non pas une logique de toute philosophie, mais autant de logiques qu'il y a de philosophies. La mise au jour de ces logiques et des structures propres à chaque système exclut l'institution d'une logique transcendantale des philosophies déduite *a priori* et valable *a priori* pour tous les systèmes possibles. L'ordre cartésien des raisons ne vaut que pour Descartes, la combinatoire de Malebranche que pour Malebranche seul, celle de Leibniz pour Leibniz seul, l'analyse transcendantale pour Kant seul. Fichte, Schelling, Hegel ont chacun leur dialectique qui, dès le principe, les isole les uns des autres. Aussi peut-on dire que chaque philosophie comporte toujours implicitement ou explicitement son *Discours de la méthode* »³.

³ M. Gueroult, *Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques*, *Encyclopédie française*, T. XIX, *Philosophie. Religion*, 19.26.1-19.26.2.

Cela revient à dire que la théorie méthodologique du philosophe ne fait qu'expliciter la méthode que celui-ci a effectivement suivie. Elle reprend donc le mouvement de ses propres méditations et se présente comme une réflexion sur celles-ci. Aussi faut-il l'incorporer à la doctrine elle-même de son auteur. Si l'on nous dit que le philosophe entend tracer, dans sa méthodologie, les règles de toute recherche philosophique, nous répondrons que cela s'explique par le fait qu'il entend aussi présenter *sa* philosophie pour *la* philosophie.

Puisque donc toute méthodologie spéciale qui concerne le *contenu* des vérités métaphysiques prend sa source dans la « vision » du philosophe et s'intègre par conséquent à son système, nous nous abstenons de la discuter. Notre but, en effet, n'est pas d'étudier la portée métaphysique du concept ou de l'intuition, de l'expérience sensible ou de la compréhension sympathique, de l'esprit de géométrie ou de l'esprit de finesse. Nous nous limiterons à la question de la forme véritative de l'affirmation métaphysique, donc à une question plus ou moins ingrate, délaissée ou plutôt dépassée par le philosophe en tant que philosophe.

Mais disons tout de suite que nous exposerons et défendons le point de vue implicite du philosophe lui-même. Ce point de vue qui semblerait devoir s'imposer naturellement à toute recherche concernant la *connaissance* métaphysique, nous n'avons pu le trouver qu'à travers la recherche d'une orientation doctrinale. Il nous a fallu commencer par croire en la métaphysique pour pouvoir en parler. C'est dire que nous renoncerons à la poursuite, si séduisante d'ailleurs, de toute conception synthétique qui, en planant au-dessus des divergences doctrinales et en oubliant même que le philosophe concret affirme telle chose et non telle autre, chercherait à explorer la métaphysique en générale, comme si celle-ci, dans sa totalité, représentait vraiment l'attitude d'un seul et même esprit. Car, dans cette perspective, *la*

métaphysique ne pourrait être ni théiste ni athée, ni spiritualiste ni matérialiste, ni rationaliste ni empiriste, puisqu'elle aurait à être tout cela à la fois. Ce qui conduit nécessairement à l'illusion qui consiste à croire que la vérité métaphysique n'est pas une vérité semblable à n'importe quelle autre, mais qu'elle est essentiellement mystérieuse, et que la preuve en métaphysique ne peut être qu'une preuve *sui generis*.

Cette illusion se produit, croyons-nous, chaque fois qu'on se laisse perdre dans le labyrinthe des contradictions philosophiques au lieu de se trouver et de se découvrir en tant que philosophe.

Aussi prions-nous le lecteur de ces pages d'avoir toujours en vue ce qu'il croit lui-même en matière de métaphysique, ce qu'il croyait du moins dans une phase de sa vie spirituelle, ou, en tout cas, ce qu'un philosophe déterminé affirme comme vrai. Car c'est ainsi que nous nous sommes efforcé nous-même de procéder.

Notre étude se place principalement sur le plan de l'affirmation ou de la *proposition* métaphysique et se propose de dégager ses implications. Elle n'a donc pas l'intention de *surprendre* le philosophe dans sa chambre noire, de suivre la sinuosité de son itinéraire intérieur ou de décrire la démarche concrète de son ascension. Elle se contente de le rencontrer dans la clarté du jour, dans ses positions fermes, arrêtées et définitives.

Mais de telles positions existent-elles réellement ? La connaissance métaphysique peut-elle même se réduire à des propositions ? Nous le croyons ; mais à condition d'en préciser le sens.

J. M. Bochenski se propose de nous présenter une classification des relations possibles *a priori* entre la philosophie et les sciences particulières. Parmi les distinctions possibles

entre ces deux domaines, du point de vue sémiotique et logique, il énumère les distinctions suivantes :

« 1. *La philosophie est un savoir non propositionnel*, les sciences sont des savoirs propositionnels. Position des néo-platoniciens, de Bergson, de Wittgenstein, de certains existentialistes.

« 2. La philosophie est un savoir propositionnel, mais elle est *un métasavoir par rapport à la science*. Position des néo-positivistes, des transcendantalistes (leurs systèmes se traduisent facilement en métalangages) et de ceux qui pensent que la philosophie est la méthodologie des sciences.

« 3. Variante de la même position : la philosophie est un métasavoir, *formulé* non pas à un degré sémantique déterminé, mais *en termes systématiquement ambigus* (analogiques). Position de certains thomistes. Tendance vers cette position dans l'école analytique contemporaine (étude des structures) »⁴.

Voyons s'il n'est pas possible de *traduire* une conviction, une attitude métaphysique par une proposition authentique. Choisissons la conception la plus « ambiguë » qui soit, celle qui concerne l'existence de Dieu. Il semble que l'« énoncé général » : « Dieu existe », présente une affirmation propositionnelle qui établit un rapport entre deux notions univoques et rigoureusement définies. Or, il n'en est rien. Preuve en est la réponse presque spontanée du philosophe à qui l'on demande s'il croit en Dieu. Cette réponse, nous semble-t-il, commence par retourner la question et par demander : Qu'entendez-vous par les mots « Dieu » et « exister » ? Ce n'est qu'après plusieurs distinctions et plusieurs développements que le philosophe accepte — s'il admet déjà, en un sens, l'existence de Dieu — l'énoncé : Dieu existe. Et c'est pourquoi il ne se contente pas de cet

⁴ Cf. Philosophie et sciences. Symposium de la Société suisse de Philosophie à Berne, les 10 et 11 octobre 1953, *Studia philosophica*, 1953, p. 13.

énoncé pour exprimer son attitude envers le problème de Dieu, mais se charge d'écrire tout un livre, de construire même toute une métaphysique.

C'est dire que l'énoncé « Dieu existe » n'est pas, dans sa formulation générale, une proposition authentique. Elle est plutôt une « fonction propositionnelle » exigeant, pour se poser comme signifiante qu'on actualise ses variables. Mais une fois qu'elle acquiert un sens, donc un sens déterminé, elle se pose comme proposition. Or le philosophe entend toujours dire une vérité précise lorsqu'il dit « Dieu existe ». Mais il nous renvoie, pour la compréhension fidèle de sa vision, à ses œuvres propres et non à un dictionnaire. Supposons maintenant qu'il conçoive analogiquement la notion d'être, par exemple. Cette notion, en s'appliquant à Dieu, ne peut plus garder son « ambiguïté » primitive, puisqu'elle rejette catégoriquement l'assimilation pure et simple de *l'existence* divine à *l'existence* des choses. Ainsi l'affirmation : « Dieu existe » se pose toujours pour le philosophe comme une vérité pourvue d'une signification précise, donc comme une proposition univoque. Dire que cette proposition ne se pose pas toujours d'une façon apodictique ou catégorique ne change en rien notre conclusion. Car dans le cas où le philosophe se limite à déclarer que l'affirmation de Dieu est plus vraisemblable, plus reconfortante ou plus « profonde » que sa négation, il pose en réalité, mais d'une façon catégorique cette fois, une autre affirmation que celle de l'existence de Dieu, et qui dit, précisément, que : « l'existence de Dieu est vraisemblable ». Et si l'on dit enfin que les termes du langage commun échouent à traduire le fond intime d'une pensée, nous répondrons que notre recherche envisage cette pensée dans sa phase pré-verbale, c'est-à-dire dans sa réalité conscientielle.

Ce que nous venons de dire s'applique à toutes les notions de la métaphysique. Jeanne Hersch écrit avec raison : « ... le déterminisme exclut du monde scientifique les miracles affirmés par la foi. Mais le terme de « miracle »

lui-même est impropre : dans le monde constitué par la foi, il n'y a pas réellement de miracle, le miracle n'en est pas un, il n'est pas chose étonnante, il est dans l'ordre. C'est seulement sur un fond de déterminisme, par suite d'une infiltration d'esprit positiviste, que le miracle a pu devenir un terme religieux »⁵. Et parlant de la « contradiction qu'implique toujours pour nous la notion de réalité », elle écrit avec beaucoup de finesse : « La réalité, d'une part, c'est ce qui est là, manifesté devant nous, à nos sens, ce qui se voit, se touche, s'entend. Et d'autre part, la réalité, c'est par essence (et non accidentellement) autre chose que ce qui est là, manifesté. Du fait que c'est manifesté, ce ne peut être la réalité. »⁶.

Mais cela ne nous empêche pas de dire que lorsque le philosophe prend la notion de réalité dans le deuxième sens, il ne la confond pas, dans sa conscience du moins, avec la notion de réalité dans le premier sens. Si le réel est pour lui le non-manifesté, le manifesté cesse d'être, pour lui aussi, le réel. Cette distinction permet de dépasser, comme le fait bien Jeanne Hersch⁷ elle-même, les controverses artificielles qu'on rencontre, parfois, entre les adeptes de l'idéalisme et les adeptes du réalisme.

Toute notre thèse part donc de cette manière-là d'envisager l'affirmation métaphysique. Le chapitre premier sera consacré à montrer que, dans tous les domaines de la connaissance, y compris celui de la connaissance religieuse, tout jugement entend se poser comme vrai. Le chapitre II établira que le jugement qui se pose comme vrai, se pose aussi comme prouvé. Nous entendons par preuve ce qui valide le jugement et le fonde. Peu importe que les procédés de preuve reposent sur la raison, l'expérience ou le

⁵ J. Hersch, Discontinuité des perspectives humaines, dans *Le choix, le monde, l'existence*, p. 87.

⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁷ Voir J. Hersch, *L'être et la forme*, chap. V et en particulier pp. 238-240.

témoignage. Ce qui nous permettra de rapprocher la vérité religieuse de la vérité métaphysique, en ce sens que toutes les deux concernent parfois le même objet, et se caractérisent par le fait de se présenter comme les plus fondamentales pour la vie spirituelle. Cela formera notre chapitre III. Dans le chapitre IV nous nous proposerons d'exposer et de discuter quelques conceptions générales de l'argumentation philosophique, avec l'intention d'établir, sur le plan théorique, la continuité de la théorie et de la preuve en métaphysique. Nous tâcherons dans le chapitre V de vérifier cette continuité en prenant, pour exemple, quelques solutions concernant le problème de l'immortalité de l'âme. Les deux derniers chapitres seront consacrés à l'étude de la preuve métaphysique en elle-même. Ainsi dans le chapitre VI nous vérifierons la rigueur formelle du *raisonnement* en métaphysique, en montrant que ce raisonnement n'est ni infra ni supra-logique. Enfin, le chapitre VII traitera de l'évidence métaphysique en rattachant celle-ci à l'expérience intégrale du philosophe.

Disons, pour finir, quelques mots sur la méthode que nous allons suivre. Elle consistera, en général, à poser dès le commencement et comme *a priori*, c'est-à-dire en analysant la structure formelle de l'acte d'affirmer et en progressant vers ses implications immédiates, l'idée centrale de chaque chapitre. Le développement de cette idée tâchera de la préciser à travers une vérification dans l'histoire de la métaphysique et une discussion des objections possibles. Et, puisque, comme nous l'avons dit, nous n'aurons pas à nous déclarer sur le fond des solutions métaphysiques, nos discussions concerneront les *théories* de la preuve et non les preuves métaphysiques elles-mêmes. Nous aurons donc affaire aux *techniciens* de la philosophie plutôt qu'aux philosophes, sauf lorsque ceux-ci joueront, en marge de leur activité essentielle, le rôle des techniciens. Il n'en reste pas moins que c'est dans l'œuvre des philosophes que nous pui-

serons la majorité des exemples que nous citons pour vérifier notre point de vue. Ces exemples, il est vrai, ne sont pas valables en eux-mêmes et sont donc remplaçables. En les rappelant, sans les développer, nous voudrions simplement attirer l'attention du lecteur sur la nécessité de se référer à l'attitude du philosophe. Mais nous n'aurons nullement l'idée de lui enseigner telle ou telle théorie philosophique ni même de le renseigner sur tel ou tel philosophe.

Nous sommes très conscient des lacunes de ces pages. Nous avons dit qu'elles sont, en un sens, ingrates. Elles n'auront pour nous que la valeur d'un échafaudage dont il faut se débarrasser, une fois la maison construite. Nous espérons, pourtant, qu'elles aideront à dissiper quelques malentendus, à déblayer le terrain de la métaphysique, tout en rendant hommage à ceux qui placent à la tête des préoccupations humaines l'amour du Vrai.

CHAPITRE PREMIER

AFFIRMATION ET VÉRITÉ

I. — LE SENS DE L'ASPIRATION HUMAINE A LA VÉRITÉ.

L'homme est une aspiration à la vérité, une volonté de conscience. On est tenté de croire qu'il est aussi une aspiration à toutes les vérités, un désir d'omniscience. En effet, un moi caché dans l'homme envisage l'idéal de la connaissance comme une connaissance de tout ce qui est, une connaissance qui supprime l'idéal en le réalisant. Ainsi, aucun savoir abstrait et général ne parvient à le satisfaire, aucune science de l'universel. Il ne peut donc que tourner le dos à cette soi-disant « synthèse suprême de la pensée humaine » dont Einstein aurait donné la formule à Papini en ces mots : quelque chose remue !¹ La vision béatifique, elle-même, ne pourrait, peut-être, remplir son vide et répondre à son exigence du concret. Car ce n'est pas seulement à la connaissance de Dieu que ce moi-là s'élance, mais à la connaissance que le véritable Dieu a de l'être et des êtres, s'il existe. Aussi n'envie-t-il pas le dieu d'Aristote qui se pense lui-même sans « penser le pire »², c'est-à-dire sans connaître le mal et le péché, ni le Dieu d'Avicenne qui se contente des vérités universelles³. Le Dieu dont il désire épouser la manière de connaître, donc d'être, est celui qui

¹ G. Papini, *Gog*, trad. R. Patris, p. 93.

² Aristote, *Métaphysique*, 1074b 32, trad. Tricot.

³ Avicenne, *Le livre de science*, trad. M. Aghena et H. Massé, I, pp. 157-160.

saisit « toutes les réalités singulières... dans la racine même de leur singularité et qui atteint, s'il s'agit des êtres raisonnables, les moindres manifestations de leur vie et les mouvements de leur pensée les plus secrets »⁴. Ce Dieu est capable, selon la tradition musulmane, de voir une fourmi noire qui grimpe sur un rocher noir dans une nuit sans lune. Aucune action libre de l'homme ne peut porter une ombre sur sa connaissance, malgré les craintes de Lequier⁵ dans *La feuille de charmillé*, puisque Dieu dépasse la science des futurs libres vers la science des « futuribles » et puisqu'il possède, en plus, une réponse à la question chère à Heidegger : « Pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que Rien »⁶ ?

Un moi caché dans l'homme, disions-nous, aspire à toutes les vérités. Cet élan qui le porte à l'imitation du Connaissant a, peut-être, son fondement dans la structure de l'esprit. Car il serait difficile, autrement, d'expliquer la formation même de la notion d'omniscience. Nous ne voulons pas nous demander, ici, si cette exigence de tout connaître reflète bien la marque de l'esprit divin dans l'âme créée, ou si elle n'exprime qu'une volupté de comprendre, orgueilleuse, jalouse et coupable. Elle pourrait être une exigence scandaleusement divino-diabolique ou n'être qu'une pure tendance humaine, trop humaine, à élever à la puissance infinie le désir de satisfaire les besoins légitimes et les curiosités grossières de tous les jours. Seulement, un fait est là : l'homme incarné et temporel, pris dans sa facticité et dans sa finitude phénoménale, se découvre et se réalise effectivement comme une négation perpétuelle de cette nostalgie de la toute-connaissance. Pour lui, en tout cas, on

⁴ R. Jolivet, *Traité de philosophie*, III, *Métaphysique*, p. 445.

⁵ Voir spécialement l'Introduction de J. Wahl au choix de textes de Jules Lequier, p. 59.

⁶ M. Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* trad. H. Corbin, p. 44.

peut certainement dire, avec Aristote, qu'il y a des choses « qu'il est meilleur de ne pas voir que de voir »⁷. Sa dignité terrestre l'oblige même à refuser la connaissance d'une infinité de vérités futiles et honteuses, et à s'abriter, pour ainsi dire, dans une noble ignorance. On a voulu ridiculiser saint Thomas, mais à tort peut-être, parce qu'il « a étudié la question de savoir combien d'anges pouvaient danser sur la pointe d'une aiguille »⁸. Carnap nous donne comme exemple de ces vérités sans intérêt la réponse à la question : « Quel est le poids moyen des habitants de Vienne dont le numéro de téléphone se termine par un 3 »⁹. Enfin, la vie la plus banale qui soit ne cesse d'entasser vérités sur vérités par le seul fait que toute conscience est *connaissance* de quelque chose.

L'ouverture de l'homme concret à la vérité signifie donc que l'homme est plutôt un effort pour se laisser envelopper par la vérité et se développer dans sa lumière. La présence de la vérité à la pensée, tout en impliquant la transcendance de la vérité, laisse à l'homme la responsabilité d'être le fondement des vérités essentielles, des vérités-valeurs. C'est lui qui choisit ses vérités en se choisissant et les incarne en les laissant coïncider avec le déroulement de sa vie. Toute vérité-valeur est donc une vérité-mienne. Elle colle à mon existence grâce à la sincérité que je maintiens envers moi-même et ne se détache du temps que par un acte de fidélité à l'esprit. C'est ce que pourrait montrer une phénoménologie du connaître qui vise à saisir l'essence de l'activité pensante. Voyons, pour le moment, quelques généralités concernant l'acte d'affirmer en tant qu'il représente, dans tous les domaines de la connaissance, la pointe extrême de la démarche cognitive.

⁷ Aristote, *Métaphysique*, 1074b, 33, trad. Tricot.

⁸ Cf. J. M. Osterreicher, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, trad. M. J. Beraud-Villars, p. 129.

⁹ R. Carnap, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, trad. E. Vouillemin, p. 10.

II. — LA VÉRITÉ DE L’AFFIRMATION

Tout jugement qui se pose, se pose comme vrai. Certes, la simple *lexis* n’implique pas l’assertion de son contenu. Mais l’acte du jugement qui s’exprime par la proposition n’est pas seulement « un acte de signification, mais aussi un acte de croyance »¹⁰. La solution de ce qu’on appelait le paradoxe ou l’antinomie d’Épiménide ne revient-elle pas à montrer que le « menteur » est logiquement incapable d’affirmer et que toute proposition formulée par lui est dépourvue de signification ? Si la proposition « Je suis mort » est contradictoire, la proposition « Je suis menteur » est absurde¹¹. Affirmer signifie donc posséder la vérité de l’affirmation, ou, ce qui revient au même, se laisser posséder par la vérité en soi. Le contenu matériel de la proposition ne change rien à sa structure véritative puisque celle-ci est impliquée par la pure et simple affirmation.

III. — LA CONNAISSANCE VULGAIRE

Les jugements de la connaissance qu’on appelle vulgaire se situent, de ce point de vue, sur le même plan que ceux de la science, de la philosophie et de la religion. Soit la proposition : « le soleil est à deux cents pieds de la terre » prise dans Spinoza ou « le soleil se lève et se couche tous les jours » prise dans Heidegger. Il ne s’agit pas, ici, de montrer avec Spinoza¹² que le soleil, connu à l’aide des sens, m’apparaît à cette distance ou de rappeler, avec Heidegger, que « l’apparence dans laquelle se tiennent et le soleil et

¹⁰ J. de la Harpe, *La logique de l’assertion pure*, p. 22; Voir aussi E. Goblots, *Traité de logique*.

¹¹ Cf. A. Koyré, *The liar, Philosophy and phenomenological research*, 1944, pp. 344-362.

¹² Spinoza, *Ethique*, trad. Ch. Appuhn, prop. 35, p. 11.

la terre, par exemple l'aurore, ou la mer au soir et à la nuit... n'est pas un rien, n'est pas non vraie, mais qu'elle est quelque chose qui est profondément naturel et profondément historique »¹³. Il ne s'agit pas, non plus, de recourir à ce grand principe qui ordonne de dégager la part de vérité dans les affirmations erronées. Car ce serait envisager la proposition vulgaire du dehors et essayer de l'expliquer ou de la valoriser après l'avoir déjà dépassée. Nous voudrions simplement constater qu'une telle proposition n'est pas une *lexis* en l'air, et qu'elle n'acquiert son authenticité de proposition que lorsqu'elle est posée par une intelligence, affirmée comme vraie par un individu. Il faut, précisément, oublier qu'elle est fausse, mettre sa fausseté « scientifique » entre parenthèses et se placer, si c'est possible, dans l'attitude de son auteur. C'est là qu'éclate sa vérité intrinsèque, sa consistance positive, sa fonction de remplir la visée de la conscience et de la boucher, en quelque sorte, même provisoirement. La proposition est là, dans la conscience ou devant la conscience de celui qui l'affirme. Elle est vraie pour lui, absolument vraie jusqu'à nouvel ordre, jusqu'à ce qu'une nouvelle ouverture lui permette de l'intégrer ou de la transcender. Le souci d'expliquer l'erreur ne doit pas nous égarer jusqu'à mettre la vérité en dehors de la conscience qui, seule, peut la protéger ou la détruire. L'erreur n'apparaît que lorsqu'elle se dévoile comme telle, c'est-à-dire lorsqu'elle cesse d'exister.

IV. — LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE

La science, à son tour, n'est science que par et pour la conscience. Si j'admets le théorème de Pythagore, c'est parce que, ayant appris le sens des termes nécessaires et des opérations à effectuer, et ayant *réalisé* dans mon esprit

¹³ Cf. J. Wahl, *Vers la fin de l'ontologie*, p. 109.

la démarche de la démonstration, je *vois* que ce théorème est vrai. Cette vérité est toujours mienne. Je ne l'invente pas mais je la juge. Ce n'est pas son universalité de droit ou de fait qui me l'impose, mais c'est ma structure rationnelle qui me force à lui céder. Si j'admets une autre vérité sans avoir accompli en moi la marche de son avènement, c'est parce que j'ai confiance en autrui ou en mon dictionnaire. Il reste que je suis toujours conscient de mon rôle dans l'adhésion à la vérité, même scientifique, et de ma possibilité ou de mon droit de la mettre en question, s'il est nécessaire. Pierre Bayle, parlant du philosophe, écrit ceci : « S'il parvient à l'évidence par l'examen même de l'objet, il affirme sans craindre de se tromper, et ne se met point en peine si tous les hommes jugent comme lui ou non. Il est bien certain en quelques cas, à l'égard des propriétés des nombres et du cercle, par exemple, que tous les hommes s'accordent avec lui dès qu'ils entendront la chose, mais il ne fait point dépendre de cela sa certitude. S'il croit fermement qu'il est impossible qu'une chose soit vraie et fausse en même temps, ce n'est pas à cause qu'il se persuade que tous les hommes le croient, mais au contraire il se persuade que tous les hommes le croient à cause de l'évidence sur quoi il fonde son jugement, et il ne démordrait point de son opinion, quand même on lui viendrait dire qu'il y a des gens qui n'en sont point. Suivez ce plan, je vous en prie » ¹⁴. Nous aimerions ajouter à ce beau texte que l'attitude qu'il analyse n'est pas seulement celle du philosophe, mais aussi celle de tout le monde, et qu'elle constitue, par suite, une description de l'acquisition de la connaissance plutôt qu'une exigence ou un conseil à suivre. Précisons que ce que nous venons de dire ne signifie pas que nous mésestimons le caractère universel de la vérité scientifique. L'accord des esprits ne la transforme pas, n'en déplaie aux détracteurs

¹⁴ Cf. *Pensées diverses sur la Comète, Continuation*; Œuvres de M. Bayle, III, 237, reproduit in Pierre Bayle, *Choix de textes et Introduction* par Marcel Raymond, pp. 313-314.

de la science en faveur de la magie, en une vérité plate et anonyme s'imposant brutalement à ce qui est le plus impersonnel et le plus superficiel en nous. Cet accord, je le constate et je l'apprécie. Mais il semble plus naturel de se demander comment il se fait qu'il existe dans les sciences exactes que de se demander comment il se fait qu'il n'existe pas dans le domaine de la philosophie et de la religion ou dans celui de la politique et des appréciations de chaque jour.

Recourir à l'unité transcendante de la Raison, au bon sens, qui est la chose du monde la mieux partagée, à la « conscience en général » ou au principe de tautologie, c'est exprimer l'accord constaté en fonction d'une faculté, d'un mode d'être ou d'un mot, tous créés ou imaginés pour la commodité du discours. Jaspers, par exemple, n'a pas prétendu avoir analysé ou disséqué la nature de l'homme et mis le doigt sur une « conscience en général » qui serait, en quelque sorte, le siège de la vérité en tant que « non-contradiction dans la pensée conceptuelle »¹⁵. Il nous semble qu'en posant la hiérarchie des formes de l'englobant humain pour envisager celui-ci comme sujet vital, conscience en général, esprit et existence, il n'ait fait que renvoyer à des modes d'être, plus ou moins fictifs dans l'homme, les divers sens de la vérité qu'il a commencé par entrevoir dans l'instinct, la certitude, la conviction et la foi¹⁶. Mais ces distinctions, si fines et « éclairantes » qu'elles soient, ne nous permettent pas, par exemple, de délimiter le champ de la certitude où la conscience en général doit jouer normalement. Pour prendre des exemples dans le domaine de la « pensée conceptuelle », on peut laisser de côté les grandes « petites vérités », les « deux et deux font quatre ». On peut rappeler qu'il y a plusieurs manières de comprendre le principe

¹⁵ K. Jaspers, *La foi philosophique*, trad. J. Hersch et H. Naef, p. 40.

¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

d'identité, et qu'il y a « à l'heure actuelle autant de logiques que de métaphysiques »¹⁷. Bertrand Russel défie la logique aristotélicienne de pouvoir réduire à un syllogisme la conséquence impliquée dans cet exemple : « Un cheval est un animal; donc la tête d'un cheval est la tête d'un animal »¹⁸. Henri Poincaré essaye d'expliquer le caractère de nouveauté dans la démonstration mathématique par le principe du raisonnement par récurrence, principe qu'il considère comme « le véritable type des jugements synthétiques *a priori* »¹⁹. Affirmation qui laisse Goblot insatisfait, et l'irrite. Démontrer, pour lui, c'est construire. « Pour démontrer qu'une hypothèse entraîne une conséquence, *on construit la conséquence avec l'hypothèse* »²⁰. Avec des opérations exécutées mentalement, et une constatation logique du résultat, l'explication de Goblot s'achève triomphalement : « Le raisonnement doit au syllogisme sa nécessité, à la spontanéité créatrice de l'esprit sa fécondité »²¹. Ne parlons pas des théories plus complexes chez Russel et Piaget. Rappelons seulement qu'un Ayer croit pouvoir se placer au-dessus de la mêlée. Les mathématiques ne sont, pour lui, qu'un corps de tautologies. Faut-il expliquer le paradoxe qu'un tel corps soit si intéressant et si surprenant ? « La vraie explication, dit Ayer, est très simple. Le pouvoir de la logique et des mathématiques de nous surprendre dépend, comme leur utilité, des limitations de notre raison. Un être dont l'intellect serait infiniment puissant ne prendrait aucun intérêt à la logique et aux mathématiques. Car il serait capable de voir d'un seul coup d'œil tout ce que ces définitions impliqueraient, et par conséquent ne pourrait apprendre par l'inférence logique quelque chose dont il

¹⁷ R. Schaerer, Cette impure métaphysique, *Journal de Genève*, 14 octobre 1956.

¹⁸ B. Russel, *Histoire de la philosophie occidentale*, trad. H. Kern, p. 218.

¹⁹ H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 23.

²⁰ Goblot, *Traité de logique*, p. 272.

²¹ *Ibid.*, p. 276.

n'aurait pas été pleinement conscient auparavant. Mais notre intellect n'est pas de cet ordre... Même une tautologie aussi simple que « $91 \times 79 = 7189$ » est hors d'atteinte de notre appréhension immédiate. Pour nous assurer que « 7189 » est synonyme de « 91×79 », nous devons recourir au calcul qui n'est qu'une procédure de transformations tautologiques... » ²²

Souhaitons que cette explication vraiment « très simple » soit une explication vraiment vraie. Mais elle est vraie, pleinement vraie pour son auteur. Et c'est là, précisément, qu'on peut demander à Jaspers s'il faut ranger cette vérité, non universelle et non apodictique pour tout le monde, parmi les « certitudes de la conscience en général » ou s'il faut l'y arracher pour la placer sur le plan de la conviction et de l'esprit. Nous croyons qu'il faut la laisser sur le plan unique des vérités affirmées, à côté de toutes les affirmations, celles de la métaphysique et de la foi religieuse y comprises.

V. — LA CONNAISSANCE MÉTAPHYSIQUE

Les propositions métaphysiques sont des propositions. Voilà une vérité que nous ne craignons pas d'affirmer, puisqu'elle s'affirme toute seule. Pourtant, on nous arrête. Les Carnap et les Ayer nous rappellent que les propositions métaphysiques ne sont pas des propositions, qu'une proposition véritable est significative par définition, que les « énoncés » métaphysiques ne sont que des pseudo-propositions, des expressions qui n'expriment rien, des suites de mots sans signification, des *flatus vocis*... Arrêtons-nous donc et précisons : les énoncés métaphysiques prétendent se poser comme des propositions authentiques.

²² A. J. Ayer, *Langage, vérité et logique*, trad. J. Ohana, p. 118.

Mais cette fois-ci, ce sont des métaphysiciens qui nous arrêtent. Les propositions métaphysiques, protestent-ils, ne sont pas des propositions comme les autres. Pour les nominalistes comme pour le simple grammairien, écrit Garrigou-Lagrange défendant le thomisme, « il n'y aura pas grande différence entre la proposition « Dieu est » et cette autre « Pierre est », et, comme le monde peut se passer de Pierre, il pourra se passer de Dieu »²³.

De plus, une proposition métaphysique, une fois détachée du contexte où elle baigne et séparée de l'expérience de son auteur qui l'illumine, se pétrifie et perd toute sa signification vivante. « Ce qu'il y a d'important et d'utile dans les livres des génies supérieurs, écrit Descartes, ne consiste pas en telles ou telles pensées que l'on peut en extraire; le fruit précieux qu'ils renferment doit sortir du corps entier de l'ouvrage. »²⁴ Et F. Alquié affirme, en bon cartésien selon l'esprit, que « chaque fragment philosophique n'a de sens que par rapport à l'ensemble logique dont il fait partie, et que, par conséquent, il ne peut être compris qu'au niveau du système auquel il collabore. »²⁵

Nous ne le contestons pas. On peut aller même plus loin et dire que la proposition métaphysique dépasse toujours son propre contenu, s'ouvre à ce qui la nie et se dématérialise pour laisser transparaître le mystère qu'elle voile. Il n'en reste pas moins qu'elle se place sur le plan du discours et qu'elle se cristallise sous la forme d'une proposition quelconque. Si quelques métaphysiciens se révoltent contre l'assimilation de leurs propres vérités à une vérité objective et anonyme qui existerait en dehors d'eux et sans eux, tous les métaphysiciens se révoltent plus énergiquement encore contre l'idée de réduire leurs vérités à une création fantai-

²³ Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence, sa nature*, T. I, p. 75.

²⁴ *Lettre à Voët*, VIII, B, p. 41, cité dans Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons*, T. I, p. 2.

²⁵ F. Alquié, *Qu'est-ce que comprendre un philosophe ?*, p. 16.

siste, à une affirmation arbitraire sans fondement ou sans attache avec ce qui est.

Lorsque Zénon d'Elée, par exemple, nie la réalité du mouvement, il pense affirmer une vérité. Peu important ici les interprétations qu'on a pu donner de cette affirmation. Qu'elle concerne l'être dans sa totalité ou les êtres particuliers, qu'elle exprime une croyance de Zénon lui-même ou la conséquence absurde qu'il tire de la position de ses adversaires, elle reste, pour son auteur, un acte significatif prétendant traduire ce qui est. Les philosophes qui admettent l'existence de Dieu, admettent, aussi, une vérité. Mais elle n'est pas chez eux nécessairement la même. En effet, le dieu des philosophes n'est pas toujours le même dieu et la notion d'existence n'a pas, pour eux, un sens univoque. Il est absurde, selon Heidegger et Jaspers, de concevoir Dieu comme un étant, et Jules Lagneau défend l'existence de Dieu en affirmant, en un sens, que Dieu n'existe pas²⁶. Gilson admet que, dans le thomisme, la raison peut atteindre « un Dieu, mais non Dieu »²⁷. Pour Sciacca, au contraire, « le Dieu que la raison est appelée à démontrer... est le Dieu de la conscience religieuse, celui que les hommes invoquent et adorent, et, pour une philosophie chrétienne, le Dieu de la révélation »²⁸.

Ainsi, une même proposition métaphysique comporte des significations différentes. Maritain ne peut tomber d'accord avec Marx sur la réalité du monde extérieur, avec Sartre sur la contingence de l'univers, avec Brunschvicg sur la primauté du spirituel qu'à la condition d'effectuer une multiplicité de « distinctions ». Bergson pose fermement la liberté de l'homme. Lalande aussi. Mais celui-ci s'écrie à propos de la théorie bergsonienne : « Nous préserve donc le ciel d'agir librement, si telle est la liberté !²⁹ » Heidegger

²⁶ Cf. Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, p. 252.

²⁷ E. Gilson, *Christianisme et philosophie*, p. 56.

²⁸ M. F. Sciacca, *L'existence de Dieu*, trad. R. Jolivet, p. 200.

²⁹ Lalande, *Les illusions évolutionnistes*, p. 422.

trouve l'essence de la liberté dans « l'abandon au dévoilement de l'étant comme tel »³⁰ et Jeanne Hersch défend, contre toute une tradition, « une liberté sans choix »³¹. La dernière thèse, par exemple, ne se pose pas comme un « choix » ou une « option » mais, précisément, comme une « vision ». Disons donc que le sens d'une proposition métaphysique est le sens que son auteur lui donne et que sa consistance se fonde sur le fait d'être gonflée de sa propre vérité.

VI. — INTÉGRATION DES PROPRIÉTÉS FORMELLES DE LA PROPOSITION A SON CONTENU

Peu important, aussi, les propriétés formelles de la proposition. Il est évident que les affirmations métaphysiques, puisqu'il faut les envisager dans leur réalité concrète, se posent comme affirmatives ou négatives, universelles ou particulières, apodictiques ou problématiques, etc... Une propriété formelle n'est pas une propriété ajoutée qui peut rejoindre la proposition du dehors ou s'en détacher; elle lui est inhérente comme forme constituante. Mais ce qui est « forme » dans une perspective déterminée, devient « contenu » dans une autre perspective. Nous nous permettons de transposer sur le plan de la vérité propositionnelle les considérations de Jean Piaget concernant ce qu'il appelle « structure » dans les opérations logiques. Cette structure est « susceptible de jouer alternativement ou simultanément, le rôle de forme et celui de contenu »³². Ainsi, une proposition telle que « tout être créé est nécessairement imparfait » affirme un rapport entre les termes « être créé »

³⁰ Heidegger, *De l'essence de la vérité*, trad. A. Waelhens et W. Biemel, p. 85.

³¹ Cf. J. Hersch, *Liberté sans choix*, *La liberté*, Actes du VI^e Congrès des sociétés de philosophie de langue française, pp. 209-212.

³² J. Piaget, *Traité de logique*, p. 42.

et « imparfait » du point de vue de la quantité, de la qualité et de la modalité. Mais l'on peut considérer cette proposition comme l'expression d'un acte de juger indivisible dont toutes les propriétés formelles s'intègrent à son propre contenu. S'affirmant alors comme un acte signifiant que « l'imperfection est une qualité intrinsèque de l'être créé », elle a sa forme essentielle, ce sans quoi elle se détruit, dans sa caractéristique d'être vraie. La vérité constitue donc la forme des formes de tout jugement et, par suite, de toute pensée.

Nous ne nous permettons pas de simplifier artificiellement les opérations vivantes de l'intelligence. Nous tenons, au contraire, à respecter la différenciation de leurs modes, précisément pour la fidèle compréhension des attitudes métaphysiques. Sans vouloir discuter les tentatives qui ont pour but de réduire les formes multiples du jugement à l'une ou l'autre d'entre elles, nous voudrions signaler l'opportunité de les envisager comme se résorbant dans le contenu de l'acte de juger.

Des logiciens nous disent qu'une proposition négative se transforme facilement en affirmative. Il y suffit d'une opération d'obversion. Soit. Mais chasser la négation de la copule pour la faire rentrer dans l'attribut ne réduit pas la pensée négative à la seule pensée qui affirme. C'est ce qui nous empêche d'admettre l'interprétation bergsonienne du jugement négatif selon laquelle un tel jugement ne serait qu'un jugement sur un jugement. Nous croyons qu'un « non » primitif et irréductible exprimant une attitude révoltée, non seulement contre des jugements réels ou possibles, mais peut-être aussi contre la totalité des étants en bloc, fonde tout jugement négatif. La proposition : « l'âme n'est pas mortelle » n'épuise pas toute sa signification dans le simple fait de juger l'affirmation contraire. Une métaphysique originale, d'ailleurs, ne se construit jamais par une réflexion sur une autre. « La croyance à l'immortalité

de l'âme, écrit R. Schaerer interprétant la théorie de Platon, se ramène à une expérience élémentaire qui peut se formuler ainsi : le corps n'aura pas le dernier mot »³³. On pourrait dire qu'elle se structure par un « non » catégorique jeté au visage de la mort. Aussi nous semble-t-il qu'Ed. Morot-Sir ait saisi plus profondément que Bergson la structure et l'autonomie de la pensée négative.

Mais cette autonomie n'exclut pas qu'un jugement négatif soit toujours accompagné d'une prise de conscience qui l'envisage dans sa réalité positive. Certes, la proposition « l'être, dans son acte d'être, est absolument mystérieux » (c'est-à-dire, au fond, non intelligible pour nous) exprime un état d'esprit tendu et angoissé plutôt qu'une attitude satisfaite de sa propre certitude. L'on est, quand même, certain du mystère. Lorsqu'on l'affirme, on affirme une vérité qui, si elle ne concerne pas l'être « en soi », le concerne dans son rapport avec la raison.

La quantité d'une proposition lui est, comme sa qualité, une propriété inhérente. Aussi les propositions métaphysiques sont-elles toujours quantifiées. Quelques-unes, qui ont la forme d'une proposition générale — d'une fonction propositionnelle dirait Russel — ne se conçoivent qu'en précisant leurs sujets logiques. Ainsi, la proposition « l'âme est immortelle » — puisqu'elle est une proposition qu'on rencontre dans les systèmes de nombreux métaphysiciens — peut signifier : toutes les âmes sont immortelles (saint Thomas) ou quelques âmes seulement sont immortelles (celles des sages selon Platon (?) et Chrysippe) ou encore l'âme impersonnelle est seule immortelle (Averroès). La proposition « l'homme est libre » n'implique pas, toujours, que n'importe quel homme possède en acte sa propre liberté comme il possède son courant de conscience. Elle signifie, parfois, que l'homme est capable d'être libre, de le devenir,

³³ R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, p. 67.

c'est-à-dire de conquérir sa liberté en se dépassant intérieurement. Dans cette perspective, les hommes ne sont pas tous libres ou ne le sont pas toujours.

D'autres propositions sont singulières; ce sont celles dont le sujet est posé comme substance individuelle, telles que « l'univers est éternel » ou « Dieu existe ». Il est vrai qu'un Goblots ramène à l'extension des jugements et non à leur quantité, la propriété qu'ils ont d'être singuliers³⁴. Il critique sévèrement Kant pour n'avoir pas remarqué que la distinction entre *général* et *singulier* concerne les sujets des jugements, tandis que la distinction entre *universel* et *particulier* concerne le rapport de l'attribut au sujet³⁵. Tout en admettant la difficulté de triompher d'un usage si ancien et si constant, il est d'avis que « quiconque subit sur ce point le joug de l'usage doit renoncer à s'occuper de Logique ». On lit, pourtant, dans le grand traité de logique de Piaget : « ... Or, tant les inférences immédiates entre propositions générales et spéciales ou singulières que les inférences médiates ou syllogismes, envisagées par la logique d'Aristote, reposent sur la distinction du « tous » et du « quelque » en un sens qui intéresse surtout les opérations intrapropositionnelles »³⁶. Sans vouloir nous arrêter à un point qui ne se rattache pas de près à ce que nous sommes en train de relever, nous croyons devoir suivre l'interprétation de la quantité du jugement, présentée par Russell et Piaget. Les notions de « tous », « quelque » et « aucun », liées par la syllogistique à la théorie des propositions, dit Piaget, s'expriment aussi en termes de fonctions propositionnelles par les mots « toujours », « quelquefois » et « jamais »³⁷. Ce qui revient à assimiler la quantité de la proposition à sa modalité grâce au procédé de la quantifi-

³⁴ Goblots, *Traité de logique*, p. 175.

³⁵ *Ibid.*, p. 157.

³⁶ J. Piaget, *Traité de logique*, p. 37.

³⁷ *Ibid.*, p. 50.

cation de la copule³⁸. Aussi peut-on poser l'équivalence entre « quelques hommes sont libres » et « l'homme est quelquefois libre ». Mais il faut alors replacer la modalité à l'intérieur du jugement.

On connaît la théorie de la modalité chez Goblots, selon laquelle il n'y aurait pas de modalité des jugements, mais des jugements de modalité. La proposition modale se décompose, dans cette théorie, en deux jugements distincts : le *modus* et le *dictum*. Ainsi la nécessité, par exemple, ne serait pas « une propriété formelle du jugement, mais la matière d'un second jugement qui s'ajoute au premier »³⁹.

Nous ne contestons pas qu'on puisse porter un jugement sur un autre. On peut commencer par poser la proposition « Dieu existe », et puis la renforcer en affirmant que cette existence est nécessaire. Mais cela ne signifie pas que le premier jugement s'affirme sans aucune modalité. Ce qu'il nous importe surtout de remarquer, c'est qu'une proposition métaphysique n'a pas pour intention première d'en juger une autre en l'approuvant ou en la contestant. Lorsque Bergson affirme la probabilité de l'immortalité de l'âme, il ne pense pas reprendre la proposition « l'âme est immortelle » pour la marquer d'un indice de probabilité. Il s'oriente plutôt vers l'étude des faits. « Si l'expérience, dit-il, établit, comme nous le croyons, qu'une petite partie seulement de la vie consciente est conditionnée par le cerveau, il s'ensuivra que la suppression du cerveau laisse vraisemblablement subsister la vie consciente »⁴⁰. Et il ajoute qu'on « affirmera catégoriquement — je veux dire sans subordination à une hypothèse métaphysique — ce qu'on affirme, pût-on ne l'affirmer que comme probable ». De même, chez Kant, l'affirmation de l'immortalité comme postulat de la

³⁸ Cf. Luquet, *Esquisse d'une logique systématique et simplifiée*, p. 79, et Ed. Morot-Sir, *La pensée négative*, p. 287.

³⁹ Goblots, *Traité de logique*, pp. 159-166.

⁴⁰ Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 46.

raison pratique ne s'oriente pas vers une certaine restriction qu'elle porterait sur une autre affirmation catégorique énoncée par la raison pure. On le comprendra en lisant Goblot lui-même, commentant dans sa *Logique des jugements de valeur* la philosophie morale de Kant. « S'il existe, dit-il, une conciliation finale des deux fins en soi dans une vie ultérieure, il faut qu'elle demeure incertaine, pour que l'impératif moral reste catégorique et que la moralité ne soit pas réduite au rang de moyen » ⁴¹.

Nous pouvons donc conclure que la proposition métaphysique s'affirme, avec sa modalité, dans le prolongement spontané de la pensée qui médite. Elle se propose comme ferme ou hésitante, mais son contenu « modalisé » se pose, dans tous les cas, comme vrai. Descartes ne doute pas qu'il doute; il en est certain. Ainsi, nous considérons la notion de vérité comme fondamentale dans un jugement et nous ne croyons pas, comme Jean de la Harpe le croit, que les notions de vérité et de fausseté doivent être considérées comme dérivées et qu'il faille leur substituer les notions de « il est établi que... » et « il est exclu que... » qui seraient plus primitives ⁴².

VII. — LES JUGEMENTS DE VALEUR.

Enfin, les jugements de valeur ont les mêmes propriétés formelles que les jugements d'existence. « C'est une erreur, une erreur non négligeable, écrit Goblot, de penser que l'approbation et la désapprobation sont, dans les jugements de valeur, des propriétés formelles comme l'affirmation et la négation dans les jugements d'inhérence. Les concepts de bon et de mauvais, de beau et de laid, d'approbation et de réprobation, d'éloge et de blâme, de respect et de mépris,

⁴¹ Goblot, *La logique des jugements de valeur*, p. 58.

⁴² Cf. Jean de la Harpe, *La logique de l'assertion pure*. Avant-propos par E. Bréhier.

d'appréciation, estimation, évaluation, ne jouent jamais le rôle d'une copule, différente de la copule « est » et prenant sa place, en sorte qu'il y aurait une différence de forme entre les jugements de valeur et les jugements dits « d'inhérence » ou « d'existence ». Ces concepts appartiennent à l'attribut de jugement et, par conséquent, à sa matière » ⁴³.

Admettre, avec Goblots, cette précision logique ne tranche pas le problème proprement métaphysique concernant la structure des valeurs. Il est vrai que certains adeptes du néo-positivisme nient l'existence des jugements de valeur et les réduisent à des jugements de vérité. Cette réduction s'opère par la notion de critérium. Un exemple cité par Marcel Barzin éclaire bien la question : « On dit que cette voiture automobile est excellente. Demandons à l'auteur du jugement de préciser sa pensée. Il finira, sous nos questions, par nous dire, par exemple, qu'une excellente voiture est celle qui tient bien la route et qui est capable de faire des moyennes peu inférieures à la vitesse à laquelle on roule habituellement. Nous aurons peut-être encore quelques éclaircissements à réclamer de lui — il y a cet inquiétant « tient bien la route » — mais, au bout de peu de temps, nous serons en possession d'une liste de caractéristiques. Le critérium est établi. Le jugement de valeur a disparu » ⁴⁴.

Nous ne voulons pas discuter un problème qui reste en dehors de ce qui nous intéresse pour le moment. Il suffit de rappeler qu'Arnold Reymond, qui n'admet pas les théories logico-philosophiques de Goblots ou du positivisme logique, affirme pourtant que les jugements « monovalents » d'existence et les jugements « bivalents » de valeur s'appuient sur un certain « donné », et que « tout jugement est à la fois un jugement de valeur et d'existence en ce sens qu'il affirme

⁴³ Goblots, *La logique des jugements de valeur*, p. 1.

⁴⁴ M. Barzin, *L'empirisme logique*, *Revue Internationale de philosophie*, 1950, p. 87.

(ou nie) comme existant un quelque chose doué de telle ou telle qualité, de telle ou telle propriété » ⁴⁵.

Dire donc que les jugements de valeur sont le fruit d'une connaissance rationnelle (Platon), d'une intentionnalité émotive (Scheler), d'une pure création sociale (Durkheim) ou individuelle (Nietzsche, Polin) est une question de métaphysique. Mais les propositions : l'esprit est supérieur à la matière, les valeurs spirituelles sont plus élevées que les valeurs vitales ou, tous les hommes sont égaux, sont des propositions auxquelles croient ceux qui les affirment. Il est bien possible qu'elles aient leur fondement dans des critères individuels ou dans une compréhension particulière des concepts, et qu'elles ne s'imposent pas, en fait, à tous les esprits. En cela, elles partageraient le sort des propositions d'existence : « l'homme est libre » ou « Dieu existe ». Mais une fois posées comme propositions, elles ne peuvent pas se placer en dehors du vrai et du faux. Il est certain que celui qui affirme que l'injustice est abominable, n'a pas l'intention de prononcer une proposition charitable, mais une proposition vraie. Elle s'impose à sa conscience, quelle que soit sa conception de la justice, et il peut la justifier par l'analyse des termes et en se référant à un principe supérieur dont il admet l'évidence.

On objecterait, peut-être, que ce sentiment de vérité qui enveloppe tout jugement énoncé, est voué à s'effacer dans la plénitude de la conscience émerveillée devant le mystère, déchirée par le doute ou enthousiasmée par l'idéal. C'est bien possible. Mais ce qui sépare la pensée réflexive de l'expérience vécue, c'est précisément cette présence de la vérité à la pensée qui, comme un je-ne-sais-quoi, comme un presque-rien, pour parler comme Jankélévitch, situe l'existence humaine dans la lumière de la transcendance.

⁴⁵ A. Reymond, *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, pp. 25-26.

VIII. — LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE.

Loin de nous l'idée de vouloir profaner le *contenu* des vérités religieuses. Cela pour la simple raison que nous nous attachons seulement à leur aspect formel ou, autrement dit, à leur manière de s'affirmer et de se poser comme vraies. Il est, parfois, vraiment difficile de distinguer, dans l'abs-trait ou dans l'absolu, les vérités simplement historiques et les vérités proprement religieuses. Les miracles de Jésus, par exemple, sont, pour les uns, du domaine de l'histoire, et, pour les autres, du domaine de la foi. Cela ne doit pas nous tourmenter, puisque nous n'envisageons pas l'affirma-tion comme détachée de son auteur et du sens que celui-ci lui donne. Lorsque l'auteur d'un catéchisme approuvé par le Pape affirme que « l'existence de l'Enfer n'a jamais été mise en doute par les philosophies et les religions, soit de l'antiquité, soit des temps modernes »⁴⁶, il entend, certai-nement, énoncer une vérité. Il ne faut pas s'étonner et citer les matérialistes, puisque ceux-ci ne sont pour lui, comme pour Pascal, qu'une secte « non de philosophes, mais de menteurs »⁴⁷. Admettons que cela n'a rien à faire avec la foi. Il reste que l'existence de l'Enfer est proclamée par l'Eglise Catholique « comme un dogme de foi »⁴⁸. Si un Berdiaeff, philosophe croyant, n'y croit pas, c'est son affaire. Mais lorsqu'il affirme, à son tour, que « la croyance à l'enfer est en réalité incroyance » ou qu'elle est « foi plus grande en le diable qu'en Dieu »⁴⁹, il affirme une proposi-tion en laquelle il croit, une proposition qu'il tient pour vraie. Nous ne prétendons pas que la notion de l'enfer soit une notion univoque dans l'esprit de ceux qui y croient. On

⁴⁶ Mgr Cauly, *Le catéchisme expliqué*, p. 115.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁹ N. Berdiaeff, *Vérité et révélation*, trad. A. Constantin, p. 146.

pourrait dire, avec l'auteur du catéchisme cité, que l'enfer est plutôt un « feu matériel » ou, avec Auguste Valensin, qu'il est un « déchirement métaphysique ». Valensin, en effet, essaye de « construire dialectiquement » l'enfer chrétien. « Supposons, dit-il, une âme qui, librement, a refusé Dieu sous la forme du devoir, avec le sentiment de se condamner elle-même. Qu'elle soit par la mort fixée dans sa libre et coupable option. A ce moment, faisons apparaître devant elle, l'espace d'un indivisible instant, son objet adéquat : elle se portera de toutes ses forces vers cet objet, vers Dieu; elle s'y portera incoerciblement, en vertu de ce qui a été dit de l'objet adéquat; mais non moins incoerciblement, en vertu du maintien de son option, elle s'en éloignera aussi de toutes ses forces. Et c'est à l'intérieur de la même volonté que se produiront ces deux mouvements contraires. Qu'est-ce à dire ? Nous sommes en présence d'une volonté écartelée et comme séparée d'elle-même, d'un esprit coupé en deux, d'un indivisible divisé. Aucun déchirement n'est comparable à ce déchirement métaphysique. Aucune souffrance. Parler de feu, c'est encore peu dire. La brûlure qu'est pour l'homme son état défie toute image. Voilà l'enfer »⁵⁰. Certainement, cela exprime une vérité pour l'auteur des *Regards*. Un souci de rigueur logique l'oblige même à envisager une objection possible : comment faire apparaître Dieu devant la volonté, comme son objet adéquat, sans que cette vision soit béatifiante ? Sans trop hésiter, il répond : « J'estime que l'objection ne doit pas avoir de quoi embarrasser Dieu ».

Le dogme de la Trinité divine est un dogme essentiel dans la religion chrétienne. Il peut être compris et interprété différemment par les différents théologiens; mais chaque interprétation, prise à part et considérée en soi, se pose comme vraie lorsqu'elle finit par se poser. Le dogme a certainement son sens. Et c'est précisément ce sens dans

⁵⁰ A. Valensin, *Autour de ma foi*, pp. 84-85.

l'esprit du croyant qui permet à un auteur d'un traité de Métaphysique d'écrire ce qui suit : « Mais, nous l'avons vu en *Morale* (p. 573), la personnalité humaine est constituée moins par ce que chacun est en lui-même que par les relations qui le rattachent à d'autres êtres et en font un membre de la société des hommes. Dieu, dans l'isolement de son mérite, nous paraît difficilement réaliser le type de la personne. C'est pourquoi la révélation chrétienne d'une trinité de personnes dans l'unité d'une essence, si elle ajoute un mystère de plus à notre représentation de Dieu, éclaire du moins celui de sa personnalité »⁵¹. Arnold Reymond s'efforce de défendre, par l'exemple de l'arithmétique, la possibilité logique de la Trinité. Il rappelle que les trois séries des nombres entiers, des nombres pairs et des nombres impairs sont rigoureusement équivalentes et que, par suite, « la série des nombres entiers qui est à la fois une et infinie renferme en son sein deux autres réalités issues d'elle-même et également infinie comme elle »⁵². Et, puisque la raison s'accommode de ce mystère arithmétique, pourquoi, se demande-t-il, ne s'accommoderait-elle pas de la Trinité ?

C'est dire, pensons-nous, que le mystère n'est mystère que parce qu'on commence par admettre son contenu comme vrai. Aussi ne voyons-nous pas la portée d'une objection de Brunschvicg, émise dans son *Progrès de la conscience* et reprise avec ferveur par Parodi, qui consiste à dire que « le plus difficile à réfuter des arguments qu'on puisse peut-être opposer à toute religion positive, c'est l'impossibilité, pour ceux qui l'adoptent, de savoir exactement ce qu'ils nous demandent de croire, et ce qu'ils croient vraiment eux-mêmes... »⁵³ Car un croyant sait bien ce qu'il croit lui-même, puisqu'il ne confond pas sa croyance avec n'importe quelle autre; mais il n'est pas censé pouvoir donner « un contenu

⁵¹ P. Foulquié, *Traité élémentaire de philosophie*, III, *Métaphysique*, p. 481.

⁵² A. Reymond, *Philosophie spiritualiste*, T. I, p. 242.

⁵³ Cf. D. Parodi, *En quête d'une philosophie*, p. 28.

intellectuel défini » à la croyance en général, qui vaut absolument pour tous les hommes ou même pour tous ses coreligionnaires. Le Musulman qui croit que Jésus est un prophète de Dieu et que Mahomet en est un autre, le dernier, n'est pas du tout gêné par un je ne sais quel obstacle qui l'éloignerait de sa vérité de foi.

Pourtant, une phrase de Chestov, redoutablement troublante, pourrait, à première vue, renverser tout ce que nous venons de dire. Chestov, ce héros de la « révolte contre les évidences », écrit qu'« il suffit d'admettre comme vraie une religion quelconque, pour qu'elle cesse aussitôt d'exister »⁵⁴. Raymond Vancourt rejette la conception de Chestov et la considère comme un faux postulat affirmant « qu'il n'y a pas de religion vraie en soi, qu'une justification rationnelle quelconque de la vérité religieuse est impossible »⁵⁵, comme il rejette, d'ailleurs, la conception hégélienne de la religion puisque, dit-il, « nous attribuons à la religion catholique une transcendance radicale et une valeur unique »⁵⁶.

L'attitude de Vancourt confirme notre thèse dans la mesure où nous affirmons qu'une vérité religieuse est, pour celui qui la pose, une vérité tout court. Mais que signifie, exactement, la phrase de Chestov ? Elle ne veut pas, certainement, se vêtir du paradoxe pour enfoncer une porte ouverte et enregistrer le *fait* qu'il y a des religions diverses. Elle ne veut pas dire, non plus, qu'une vérité religieuse est incapable de se déduire rationnellement et de se situer dans le prolongement de l'investigation humaine en rendant inutile la parole de Dieu. Car, dans ce cas, elle n'aurait pas pu effrayer l'abbé Vancourt. Prise dans son contexte, elle accule la phénoménologie transcendantale de Husserl à avouer l'impossibilité où elle se trouve de réaliser ses ambitions, et de fonder en raison la religion « qui est

⁵⁴ L. Chestov, *Le pouvoir des clefs*, p. 384.

⁵⁵ R. Vancourt, *La Phénoménologie et la foi*, pp. 82-83.

⁵⁶ R. Vancourt, *La Philosophie et sa structure*, p. 98.

vraie », celle qui possède une signification en soi. Elle pourrait signifier alors, et c'est là qu'elle s'éloignerait d'une conception traditionnelle défendue par Vancourt, qu'une vérité religieuse ne peut jamais, *même en droit*, s'imposer à tous. Ce qui impliquerait, selon Chestov, qu'une telle vérité ne prend pas sa racine dans l'homme en général, dans la raison commune ou dans la conscience purifiée et libérée des préjugés, mais, précisément, dans une âme individuelle vouée à sa vocation existentielle.

Nous n'avons rien à objecter à ceux qui aiment garder jalousement le secret de leurs vérités religieuses et la singularité de leur rapport avec la transcendance. Il suffit, lorsque leur discours ne consent pas à se résorber dans le silence, qu'ils tiennent pour vraie n'importe quelle affirmation religieuse qu'ils énoncent. Autrement, on ne comprendrait rien à rien ; et rien, vraiment, ne vaudrait la peine d'être prononcé.

Il nous faut maintenant envisager une difficulté émanant d'une théorie de la vérité religieuse qui admet qu'une telle vérité peut être contradictoire au point de vue intellectuel sans l'être au point de vue moral. Jean de Saussure, qui défend longuement cette théorie, cite l'exemple « des rapports de la toute-puissance de Dieu et de la liberté de l'homme »⁵⁷. Posant que le croyant « sent qu'il doit se croire libre et dépendant de Dieu »⁵⁸, il rejette toutes les tentatives de résoudre le problème, tentatives qui consistent soit à supprimer l'un ou l'autre de ses termes, soit à interpréter les notions de « liberté » et de « dépendance » d'une façon qui leur enlève le caractère de contradiction intellectuelle. D'où le recours à un critère moral qui, contrairement au critère intellectuel, pose les deux jugements : « l'homme est absolument dépendant » et « l'homme est absolument libre »

⁵⁷ Jean de Saussure, *Les contradictions de la pensée religieuse*, p. 76.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 125.

comme deux jugements concomitants et complémentaires. L'auteur n'entend pas, certes, se débarrasser de la pensée logique et du principe de non-contradiction. Il insiste seulement sur la nécessité de faire intervenir des critères propres à chaque domaine de la pensée. « Ce que nous réclapons, poursuit-il, c'est qu'en éthique et en dogmatique l'on évite la contradiction morale et religieuse, comme en science la contradiction intellectuelle »⁵⁹. Cette analyse, que nous ne pouvons pas exposer dans ses détails, conclut qu'une vérité religieuse n'a pas à être envisagée du point de vue intellectuel qui la rendrait parfois absurde. Cette théorie implique, croyons-nous, qu'une affirmation comme celle qui résulte de la fusion des deux jugements cités et que nous pouvons formuler ainsi : « L'homme absolument libre est un homme absolument dépendant » est une affirmation à laquelle « il est *bien* »^{59bis}, selon l'auteur, de croire.

Accordons qu'une conscience morale formée selon la lettre des Ecritures se voit obligée d'admettre cette proposition. Mais l'homme total, qui englobe les exigences de la morale et de l'intelligibilité rationnelle, peut-il, vraiment, passer au-dessus de la déchirure et de l'angoisse, voire du verbalisme, grâce à une pure et simple distinction de critères ? Disons que la transposition de la vérité religieuse sur le plan moral n'arrache pas l'affirmation elle-même au domaine du vrai. Il est à remarquer que la pensée religieuse des temps modernes insiste de plus en plus, même dans le courant néo-thomiste, sur les « conditions morales » de l'appropriation des vérités religieuses. Mais l'attitude morale qu'on exige comme condition préalable et *sine qua non* à l'ouverture au monde surnaturel, reste équivoque dans son contenu. Impuissante à se fonder dans l'absolu, ou du moins dans l'omnitemporel, elle varie d'une personne à l'autre et ne se distingue point de la « morale » individuelle de celui qui l'exige. Pour reprendre l'exemple de l'enfer,

⁵⁹ *Ibid.*, p. 106.

^{59 bis} Cf. *Ibid.*, p. 80.

on constate que ceux qui défendent et justifient son existence se réfèrent, avec saint Augustin, à la notion de « justice » et affirment qu'« un Dieu sans justice, qui ne vengerait ni son honneur outragé, ni l'ordre gravement violé, ne serait pas le vrai Dieu... »⁶⁰ C'est la haute morale qui les illumine donc sur la vérité de la damnation éternelle. Mais ceux qui nient l'enfer, même parmi les théologiens, ne se réfèrent pas moins à l'exigence de la morale. Le même Berdiaeff n'hésite pas à affirmer qu'« on peut évaluer le degré de développement de la conscience morale d'un homme à son attitude face à l'idée de la Géhenne éternelle »⁶¹. Son « sens moral » l'oblige à trouver dans les Evangiles « maintes choses mesquines » concernant la question de l'enfer, mais qu'il explique par le fait que « l'humanité de l'époque croyait ferme aux souffrances infernales et qu'il fallait s'adresser à ce milieu dans un langage accessible à lui », et aussi par le fait que « la nature humaine dans le Christ impliquait... toutes les limitations qui lui sont inhérentes, le péché excepté »⁶². Berdiaeff, dans sa lutte contre « la conception judiciaire » du christianisme, semble rejoindre l'attitude de Keyserling qui « déclare qu'Israël est le seul peuple où la pensée de l'immortalité soit peut-être née de celle de la Rétribution »⁶³, et que « c'est de la barbarie éthique que la rétribution de fautes temporelles par des punitions éternelles »⁶⁴.

Les mêmes divergences existent dans la pensée musulmane. Mohamed Ikbâl, un des grands penseurs de l'Islam

⁶⁰ Voir J.-B. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Enfer*, col. 1065.

⁶¹ N. Berdiaeff, *Vérité et révélation*, p. 143.

⁶² *Ibid.*, p. 147.

⁶³ Cf. Auguste A. Lemaître, *Comment poser l'affirmation de l'immortalité*, p. 108.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 114.

contemporain, conclut son interprétation de l'ego humain dans le Koran, en affirmant paradoxalement qu'« il n'y a rien dans l'Islam qui ressemble à la damnation éternelle »⁶⁵.

IX. — CONCLUSION.

Concluons donc qu'une proposition n'a de sens que lorsqu'elle est considérée comme l'expression verbale d'un acte de juger. Cet acte est individuel par essence et ne peut se détacher de son auteur qui l'effectue *hic et nunc* et lui donne un sens déterminé. Il est, en quelque sorte, la pointe qui dessine sur le plan de l'affirmation la phase ultime d'un déroulement intérieur. Il se conserve, en ce sens, par une création continuée et ne se dépasse que par anéantissement, par un autre acte de juger. Mais en se posant, il se pose fatalement comme vrai.

⁶⁵ M. Ikbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, trad. E. Meyerovitch, p. 134.

CHAPITRE II

VÉRITÉ ET PREUVE

I. — LE SENS DE LA PREUVE.

Un jugement qui se pose comme vrai, se pose, aussi, comme prouvé. La preuve est précisément ce qui lui permet de s'affirmer, la force qui, de l'intérieur, le soutient et le valide. En effet, prendre conscience d'une vérité, c'est saisir cette vérité dans ses sources et ses fondements légitimes. Dans ce sens-là de la preuve — nous n'en voyons pas d'autre — aucune proposition ne peut se poser sans preuve. On l'appelle évidente lorsqu'elle porte sa preuve en elle-même.

On est allé jusqu'à dire, mais à tort, pensons-nous, que l'évidence se fonde sur un raisonnement. « Quant à l'évidence proprement dite, écrit Jacques Jalabert, celle du *Cogito Cartésien* par exemple, elle est le résultat d'une analyse critique. Elle est beaucoup moins une contemplation de l'être, que la conséquence d'une inférence. L'existence du « je pense » apparaît comme indubitable, mais ce n'est pas sans raison, et par suite sans raisonnement »¹.

Le souci de l'auteur est de distinguer ce qu'il considère comme une évidence véritable d'avec l'évidence pré-critique. Celle-ci n'est pas, pour lui, une évidence « proprement dite », puisqu'on a « soutenu en son nom bien des erreurs ». Mais

¹ Jacques Jalabert, *L'un et le multiple*, p. 19.

dans sa quête de l'évidence en soi, Jalabert n'aboutit, en fait, qu'à des évidences personnelles. En effet, ce qui n'est pas évident pour tel penseur peut bien être évident pour tel autre. Nous croyons pourtant qu'une évidence primitive peut se dialectiser et même s'effacer dans une conscience; mais, lorsqu'elle s'impose dans l'ici et le maintenant, elle s'impose, en tant que telle, en dehors de toute preuve extérieure. Nous maintenons donc l'idée classique selon laquelle la preuve est une réduction à l'évidence.

Faut-il distinguer entre les termes *prouver* et *démontrer* ou encore entre *établir*, *justifier* et *argumenter* ? On dit, en général, que toute démonstration est une preuve, mais que toute preuve n'est pas une démonstration. Les vérités, dans les sciences de la nature, ne se démontrent pas, mais se prouvent par l'expérience. Il y a une démonstration lorsqu'on prouve qu'une vérité est la conséquence logique d'une autre vérité. Bergson, par exemple, ne démontre pas la probabilité de l'immortalité de l'âme, mais la prouve. Jacques Chevalier prolonge les lignes directrices de l'attitude bergsonienne, reprend une déclaration de Claude Bernard et affirme que « l'idée de l'immortalité est une idée expérimentale, c'est-à-dire susceptible d'être soumise au contrôle des faits et de résister victorieusement à cette épreuve décisive... »³ Sans croire au spiritisme, il pense que « la croyance très générale et persistante aux fantômes et aux revenants semblerait difficilement explicable si elle était dénuée de tout fondement réel »⁴. En tout cas, dit-il, « le fait indubitable des communications télépathiques, notamment au moment de la mort, rapproché des faits, non moins connus et établis d'hypnotisme... permet de conclure qu'il existe en chacun de nous une conscience plus vaste, des facultés plus profondes qui, le plus souvent, demeurent à

² Cf. Louis Liard, *La Grande Encyclopédie française*, art. Démonstration.

³ Jacques Chevalier, *La vie morale et l'au-delà*, p. 173.

⁴ *Ibid.*, p. 178.

l'état virtuel ou enveloppé pendant notre vie terrestre, mais sont susceptibles, après la séparation du corps qui en limitait ici-bas les manifestations, de s'affirmer dans leur plénitude et de se communiquer aux vivants d'une manière réelle, efficace. »⁵.

D'autre part, Garrigou-Lagrange rappelle que le Concile du Vatican déclare expressément que « la droite raison démontre les fondements de la foi » c'est-à-dire, d'une part, l'existence de Dieu et sa véracité, d'autre part, le fait de la révélation. Il ajoute qu'un père du Concile demanda qu'au verbe « démontrer », qui suppose que la raison part de principes dont elle perçoit la vérité par sa propre lumière, on substituât le verbe « prouver » qui ne le suppose pas. Mais son amendement fut rejeté par le Concile. Et l'auteur de conclure que « si le Concile n'hésite pas à parler de démonstration, lorsqu'il s'agit du fait de la Révélation, alors que ce fait ne peut être prouvé qu'indirectement par des signes extrinsèques (miracles)... à plus forte raison admet-il la *démonstration* de l'existence de Dieu, puisque cette existence se prouve non pas seulement par des signes extrinsèques, mais par des effets propres de la cause première, capables de fournir une démonstration directe *a posteriori* »⁶.

Quoi qu'il en soit, nous n'allons pas tenir compte de ces distinctions puisqu'un Kant, un Le Roy, un James ou même un Marcel, s'ils rejettent telle ou telle preuve, n'affirment pas, à leur tour, sans aucune preuve. René Le Senne qui ne voulait pas, lorsqu'il a écrit son *Introduction à la philosophie*, employer, dans le débat de l'existence de Dieu, le terme de preuve « qui devrait forcer » et se contentait de celui d'argument qui « propose une voie »⁷, n'hésite pas à écrire dans son dernier livre : « Que rien ne puisse être compris que par l'idée d'infini, c'est une nouvelle preuve de l'exis-

⁵ *Ibid.*, p. 182.

⁶ Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence, sa nature*, p. 30.

⁷ René Le Senne, *Introduction à la philosophie*, p. 391.

tence de Dieu »⁸. Ou encore : « Pour moi, la principale preuve de l'existence de Dieu est la joie que j'éprouve à penser que Dieu existe »⁹.

Quant à la distinction entre *démonstration* et *monstration*, devenue très courante, surtout dans la philosophie existentielle depuis Lequier, elle ne change en rien le fond de la question. Car une affirmation quelconque n'exige pas exclusivement une démonstration, c'est-à-dire une preuve purement déductive. En vérité, elle n'exige rien du tout, puisqu'elle ne commence pas, *avant*, par se poser sans racines pour réclamer, *après*, une justification. Elle ne peut être que le dénouement d'une pensée en marche, d'une existence en lutte. D'autre part, celui qui se contente de montrer une vérité au lieu de la démontrer veut *faire voir* ce qu'il a déjà vu. Or, ce qu'il a vu est évident ou la conséquence de plusieurs évidences. Il est donc, pour lui, pleinement prouvé. La monstration qui voudrait se placer en dehors de l'évidence et de la preuve, serait-elle donc une manière de prier quelqu'un de croire à ce qu'on ne croit pas soi-même ?

Concluons que toutes les espèces de preuve se réduisent, au fond, à la force convaincante qui les constitue.

Certes, les procédés de preuve sont multiples. On peut insister sur les caractères spécifiques qui distinguent la preuve expérimentale de la preuve mathématique ou historique... Mais le nerf de la preuve, ce qui la constitue comme telle, réside dans la nécessité même de la démarche raisonnante. Le logicien anglais Richard Whately fait remarquer que le philosophe *infère*, et que la preuve est l'affaire de l'avocat¹⁰. C'est dire que, si le second cherche à maintenir, aussi bien qu'il peut, une proposition déterminée, le

⁸ René Le Senne, *La découverte de Dieu*, p. 10.

⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰ *Elements of logic*, p. 174.

premier se limite à tirer les conséquences légitimes des prémisses qu'il admet, ou à se baser sur les vérités déjà acquises pour découvrir des vérités nouvelles. Le terme « philosophe » est employé ici dans le sens de chercheur, quel que soit son domaine. Son acte d'inférer coïncide avec le progrès de sa connaissance certaine. Nous ne nous arrêtons pas sur le choix des mots; mais le fond de la question exige qu'on situe le jugement affirmé comme vrai dans le processus d'une démarche cogente. Cela jette une lumière sur la distinction qu'on a l'habitude de faire entre la certitude *parfaite* des mathématiques et la certitude *imparfaite* des sciences de la nature ou des sciences morales. Cette distinction ne doit pas nous faire croire que la vérité mathématique est, en quelque sorte, plus *vraie* que la vérité physique, historique ou philosophique. Elle ne doit pas signifier, non plus, que la preuve en mathématique est plus probante ou plus décisive que la preuve en métaphysique. Et cela pour la simple raison qu'un jugement métaphysique, par exemple, n'est pas forcé, par un je ne sais quel *fatum* mystérieux, de se poser comme vrai, coûte que coûte et en dépit de ses propres insuffisances. Son auteur n'a le droit ou même le pouvoir de l'affirmer comme vrai, que lorsqu'il se révèle à lui comme tel. L'affirmation envisagée ici est sans doute l'affirmation interne et conscientielle, c'est-à-dire l'affirmation authentique et spirituelle et non l'affirmation verbale et capable de mentir, qui ne nous intéresse pas. Si donc un jugement ne se présente à l'esprit que comme probable ou hypothétique, il n'a qu'à s'exprimer par une proposition probable ou hypothétique. Il suffit donc d'intégrer la modalité du jugement à son contenu pour que la vérité pure de celui-ci se maintienne sans fissures. Aussi hésitons-nous beaucoup à admettre l'idée que Cresson exprime dans cette phrase : « ... On peut dire scientifiquement établis, une loi de physique, comme celle de la chute des corps dans le vide, une vérité de physiologie, comme celle de la circulation du sang chez les vertébrés supérieurs,

un fait historique, comme l'existence de Louis XIV. Et assurément ce sont là des choses qui ne sont pas prouvées par une méthode aussi sûre que celle qui triomphe dans les mathématiques. Elles n'en sont pas moins hors de doute »¹¹. Cette phrase, du moins dans son sens apparent, admet étrangement qu'on consacre une vérité « hors de doute » bien qu'elle ne soit pas prouvée par une méthode absolument sûre. Elle autorise, en tout cas, de poser un jugement déterminé sans restrictions et sans réserves, malgré la faiblesse relative des preuves qui le fondent. Nous croyons, plutôt, que l'historien qui admet indubitablement l'existence de Louis XIV, admet en même temps la suffisance intrinsèque de la méthode qui prouve cette existence. Il suffit qu'il prenne pleinement conscience des limites de la preuve qu'il possède pour s'abstenir de poser, toute une, son affirmation historique. Un jugement ne peut pas plus transcender ses propres fondements qu'un enfant ne peut dépasser son ombre. Nous discuterons plus loin l'analyse de Cresson qui situe les propositions métaphysiques dans le domaine de « l'invérifiable ».

II. — LE FONDEMENT DE L'AFFIRMATION.

Envisager l'affirmation dans sa signification entière, lui rendre le sens que son auteur lui prête, la saisir dans sa phase pré-verbale, c'est lui garder les couleurs que lui donnent ses modalités cachées, les ressorts qui la vivifient de l'intérieur. Ainsi, la *valeur réelle* de toute affirmation médiate nous empêche de la considérer comme une proposition bâtarde qui se pose sans aucune parenté avec une autre proposition connue, et qui ose, sans s'enfoncer dans le néant, déclarer l'illégitimité de son existence.

¹¹ A. Cresson, *L'invérifiable*, pp. 13-14.

Cela nous conduit à insister sur le rapport indissoluble qui existe entre une proposition-conclusion et d'autres propositions-prémisses, lorsque celle-là ne s'affirme pas comme évidente dans la conscience de celui qui l'embrasse. Nous le ferons à travers une brève discussion d'un prétendu axiome de logique.

Les manuels de logique répètent après Aristote : « De prémisses vraies on ne peut tirer une conclusion fausse, mais de prémisses fausses on peut tirer une conclusion vraie, avec cette réserve qu'elle portera non pas sur le *pourquoi*, mais sur ce qui est en fait » ¹². C'est à la deuxième partie de cet axiome que nous nous arrêtons. Jacques Maritain l'expose ainsi : « ... il peut arriver que dans une conséquence bonne, d'un antécédent faux, suive un conséquent vrai. Il en serait ainsi, par exemple, dans les raisonnements suivants : « Mon porte-monnaie est dans la lune, or la lune est dans ma poche, donc mon porte-monnaie est dans ma poche » ; tout carré à trois côtés, or tout triangle est carré, donc tout triangle a trois côté. Il est clair que de tels raisonnements n'engendrent que par hasard une conclusion vraie » ¹³. Il ajoute, en note : « Ainsi le hasard, jouant du côté de la matière de l'argumentation, peut ou bien faire suivre le vrai d'une argumentation mauvaise du côté de la forme (conséquence matérielle), ou bien faire suivre le vrai d'une argumentation bonne, dont l'antécédent est faux ». En effet, « un antécédent faux peut se trouver *vrai en quelque chose* (c'est-à-dire en tant qu'il nous fait voir comme vrai un conséquent qui se trouve par ailleurs être vrai), sans pour cela être *non faux*. Le principe de contradiction n'interdit donc pas que d'un antécédent faux puisse suivre un conséquent vrai » ¹⁴. L'auteur fait bien remarquer

¹² Aristote, *Organon*, trad. Tricot, Les premiers analytiques, 11, 2, 5.

¹³ J. Maritain, *Eléments de philosophie II L'ordre des concepts*, I - *Petite logique*, pp. 194-195.

¹⁴ *Ibid.*, p. 195.

que le faux, dans ces exemples, ne *prouve* pas, ne *cause* pas le vrai; « le vrai *suit* du faux par accident ».

Une étude détaillée de ce problème a été entreprise par L. Anglade et a conduit l'auteur à réfuter complètement le principe¹⁵. Il l'envisage sous la formule *Ex falso potest sequi tum falsum tum verum* et termine son article en disant : « en bonne logique, il faudrait dire : « In consequentia bona, ex vero non potest sequi falsum, et ex falso non potest sequi verum... Ex vero verum exclusive, et ex falso falsum exclusive sequitur »¹⁶. Nous n'avons pas l'intention de reprendre l'application de cet axiome dans les figures du syllogisme. On peut la trouver dans l'*Organon* d'Aristote. Quant à l'étude d'Anglade, elle se déclare tout à fait originale. « Démontré, expliqué ou simplement énoncé, dit l'auteur, le principe n'est jamais, à ma connaissance, mis en question »¹⁷. Il va jusqu'à démontrer que ce principe est une pure illusion. Le hasard, dit-il avec raison, « a bon dos, évidemment, mais que vient-il donc faire dans une conséquence logique ? »¹⁸. Il ne voit aucune liaison logique entre « la lune, la poche de M. Maritain et son portemonnaie »¹⁹. Parler, aussi, de conséquence « quand la troisième proposition n'est en aucune façon prouvée ou montrée par les prémisses, n'est-ce pas renoncer à la logique ? » Vraie sans les prémisses et malgré les prémisses, la conclusion ne suit pas des prémisses : ce n'est pas du tout une conclusion »²⁰. Que faire donc du principe ? L'auteur repousse comme illusoire « l'impression qu'il serait plus exact de le retourner complètement et de dire : « ex falso sequitur nihil »²¹. Car Aristote a démontré que « si la majeure est totalement fausse, et la mineure vraie, une con-

¹⁵ L. Anglade, *Réflexions sur un axiome de logique* : « Ex falso sequitur quodlibet », *Archives de philosophie*, vol. XI, cahier III, pp. 191-227.

¹⁶ *Ibid.*, p. 227.

¹⁷ *Ibid.*, p. 191.

¹⁸ *Ibid.*, p. 193.

¹⁹ *Ibid.*, p. 196.

clusion vraie n'est pas possible, mais seulement une conclusion fausse ». Il suit que « Ex falso sequitur nihil » serait aussi incorrect que « Ex falso sequitur quodlibet ». Il faut donc rectifier la formule et dire : « Ex falso sequitur falsum, exclusive falsum... » ²²

C'est là, précisément, que nous ne pouvons pas admettre l'analyse de L. Anglade. Nous croyons devoir envisager la question d'une manière plus simple et plus radicale. Disons, tout de suite, que lorsqu'on est en face d'un syllogisme, aucune vérité prouvée « par d'autres raisons » n'a le droit d'intervenir. Elle est ignorée, tout simplement. Maritain, par exemple, se tromperait s'il disait que la conclusion de la preuve ontologique chez saint Anselme est vraie par hasard ou par accident. Un Russel n'y voit aucun sens. De plus, lorsque Maritain déclare, dans l'exemple de son porte-monnaie, que le vrai suit du faux, il ne faut pas oublier que le porte-monnaie qui est dans sa poche devrait être le même porte-monnaie qui est dans la lune...

D'autre part, le syllogisme n'a de sens que lorsqu'un individu tire la conclusion des prémisses qu'il a commencé par affirmer. Pour lui, ces prémisses ne peuvent se poser que comme vraies. Il lui est impossible de les considérer comme fausses et de tâcher, en même temps, d'en tirer une conclusion. Considérer une proposition comme fausse c'est, ipso facto, l'anéantir. Et du néant on ne peut rien conclure. On peut tout au plus — et ce sera dans un exercice de logique plutôt que dans la pensée constructive — chercher à dégager ce qui est impliqué par des prémisses qu'on n'admet pas réellement. Mais alors il faut *supposer* qu'elles sont vraies; la conclusion sera vraie d'une vérité hypothético-déductive. Autrement on retombe dans les difficultés d'Epiménide. D'où la conclusion suivante : de

²⁰ *Ibid.*, p. 198.

³¹ *Ibid.*, p. 224.

²² *Ibid.*, p. 225.

prémises fausses, je ne peux tirer aucune conclusion pour la simple raison que le faux, pour moi, n'existe pas.

Cela se voit plus clairement encore dans le cas où le hasard, d'après Maritain, joue du côté de la matière de l'argumentation et « fait suivre le vrai d'une argumentation mauvaise du côté de la forme ». Ainsi si l'on dit : deux et deux font quatre, or saint Thomas connaît bien cette vérité, donc saint Thomas est le plus grand philosophe de l'humanité, on conclut, d'après la théorie de Maritain, à une « conséquence matérielle » vraie grâce à l'argumentation mauvaise du côté de la forme. En réalité, une conséquence mauvaise est une mauvaise conséquence, une pseudo-argumentation, un rien. La conclusion, ici, ne *suit* pas du tout, et aucun hasard miraculeux ne peut la faire suivre. René Schaerer écrit dans une étude sur le problème de la mort : « Un problème de mathématiques n'est pas juste du seul fait qu'il se termine sur une solution exacte. Il demeure entièrement faux s'il n'est juste dès le début. Si j'additionne dix nombres et que je me trompe en faisant la somme des deux premiers, la somme totale ne peut être juste, ou, si elle l'est, c'est qu'elle est faussement juste, ce qui est pire : j'aurai commis une seconde erreur qui annule la première, ou copié la réponse sur le voisin, j'aurai greffé la vérité sur l'erreur, faute plus grave encore qu'une erreur manifeste » ²³.

Nous verrons dans la suite une curieuse tentative pour « valoriser » le raisonnement métaphysique en lui octroyant le droit de sauter par-dessus, ou de « transcender » les « exigences trop rigides » de la pensée logique et cohérente. Ce qui nous importe dans toute cette discussion entre parenthèses, c'est la nécessité absolue de ne pas « capter » une proposition en l'air pour examiner sa vérité ou sa fausseté en dehors de ses propres preuves, de son jaillissement légitime de sa source. Aussi voyons-nous A. Cresson commen-

²³ Le philosophe moderne en face de la mort, *L'homme face à la mort*, p. 148.

cer par identifier, avec raison, la preuve et la provenance d'une conviction quelconque. Cherchant à distinguer et à rassembler nos procédés d'information et de vérification des idées, il écrit : « Nos convictions s'expriment dans des propositions tantôt particulières, tantôt générales, tantôt relatives à des faits, tantôt relatives à des valeurs. Mais, qu'elles appartiennent à une catégorie ou à une autre, nous ne les formulons jamais que parce que, à tort ou à raison, nous nous fions à l'un des six ordres de motifs suivants : 1) le témoignage de nos sens; 2) le témoignage de notre conscience; 3) l'intuition rationnelle de leur évidence; 4) la vérification expérimentale plus ou moins parfaite de leur vérité; 5) la démonstration *a priori* plus ou moins bien conduite de leur certitude; 6) enfin le témoignage d'autrui. Pas une de nos convictions, légitime ou illégitime, qui ne provienne d'une de ces six sources »²⁴. Il est vrai que l'auteur cite ces sources pour montrer ensuite que la métaphysique ne peut puiser dans aucune d'elles et qu'elle est, par suite, essentiellement invérifiable. Nous verrons, plutôt, que toutes ces sources lui sont disponibles. Il y en aurait, peut-être, d'autres encore. Tel philosophe prend son point d'appui dans le sentiment de finitude, d'humilité ou de charité, tel autre dans l'action, la *praxis* ou la passion. On a beaucoup parlé de l'amour comme « instrument de connaissance métaphysique ». Max Scheler écrit : « A celui qui, guidé par une absurde pruderie ou par une autre raison quelconque, se refuserait à reconnaître que dans l'acte sexuel, inspiré par l'amour, s'ouvre pour l'homme civilisé, je ne dirais pas une connaissance, mais une source de connaissance métaphysique qu'il ne peut puiser ailleurs ou que d'autres sources ne lui fournissent que d'une façon insuffisante et défectueuse (fusion dans une foule), à celui qui nierait que l'expérience sexuelle fournit le point de départ à toute fusion cosmo-vitale, à celui-là je répondrais qu'il est

²⁴ A. Cresson, *L'invérifiable*, p. 15.

incapable d'envisager cette question avec tout le sérieux qu'elle exige »²⁵.

Ce que nous venons de dire semble élargir la notion de preuve jusqu'à lui faire perdre ses caractéristiques essentielles. On pourrait nous objecter que la réduction de la preuve à un simple processus psychologique finit par la détruire complètement, du fait qu'elle l'arrache à son plan propre, le plan des normes et du droit, pour la noyer dans le courant des faits. Nous ne le croyons pas. D'abord, parce que ce qui structure la preuve comme telle, ce n'est pas le fait qu'elle plane au-dessus de l'activité concrète de l'esprit. Elle est toujours la preuve de quelqu'un, même lorsqu'elle est, parfois, la preuve de tout le monde. L'universalité de droit qu'elle exige est une universalité hypothétique : si n'importe qui était à ma place, il concevrait toutes choses comme moi. Mais être vraiment à ma place c'est, au fond, être moi-même.

De plus, une preuve n'est une preuve, selon moi, que dans la mesure où elle est une preuve *pour* moi. La preuve d'autrui ne m'apparaît que comme un fait. Seule la mienne ou celle que je fais mienne est une norme. Elargir donc le champ de la preuve sur le plan psychologique n'empêche pas de le rétrécir sur le plan métaphysique. Les conséquences seraient-elles graves ? Nous y reviendrons.

III. — LA PREUVE DANS LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE.

Il serait fastidieux de parcourir tous les domaines de la connaissance pour y déceler le souci de la preuve. Il suffirait, pour cela, d'un examen de conscience où l'on se demande à soi-même, avec une certaine sincérité, avec un

²⁵ Max Scheler, *Nature et forme de la sympathie*, trad. M. Lefebvre, p. 167.

certain entêtement : pourquoi, après tout, affirmé-je tel ou tel jugement ?

Il est évident que les vérités de la science se posent comme prouvées. Il est purement tautologique de dire qu'une proposition scientifique est une proposition établie. Mais il ne faut pas en chercher la raison là où elle n'est pas. Ce n'est pas le sentiment qu'une telle vérité s'impose, peut ou doit s'imposer à tout esprit, qui la valorise. Ce qui est essentiel, c'est que mon esprit y trouve son équilibre, son repos ; ou si l'on veut, c'est qu'elle me désarme, écrase en moi toute révolte possible et me cloue. C'est de là qu'elle tient son nom de « vérité ». L'appellation « scientifique » signifie, alors, que par convention on nomme ainsi toute affirmation qui se caractérise par une objectivité de droit ou par une universalité de fait. Cela, en tout cas, ne s'applique qu'aux sciences exactes ou descriptives et empiriques dans leur moment anté-explicatif. Une fois qu'on dépasse ce stade, l'accord s'efface. Mais non le sentiment du vrai. Dans les sciences humaines, une vérité que Piaget énonce et que Wallon récuse, une autre que Durkheim affirme et que Gurvitch infirme ne sont pas, pour leurs auteurs, moins prouvées que celles de la science physique. Autrement dit, ces vérités ne se posent que dans la mesure où elles se prouvent. Mais, lorsqu'elles se posent, elles le font sans souci : tant pis pour ceux qui ne voient pas.

Nous ne parlons pas de la preuve dans le domaine des jugements de valeur. On a voulu caractériser ceux-ci, à tort croyons-nous, par leur non-démonstrabilité intrinsèque. Mais Lalande²⁶ a bien dit, là-dessus, l'essentiel. Un jugement de valeur n'est pas une décision fantaisiste et arbitraire. Il est curieux de remarquer qu'il n'est pas moins commun, pas moins défendu que beaucoup d'autres jugements d'existence. C'est la divergence des esprits sur les

²⁶ A. Lalande, *La raison et les normes*, pp. 120-143.

derniers qui provoque, souvent, la diversité des attitudes axiologiques. On se bat faute de se comprendre ou de comprendre ce qui est.

IV. — LA PREUVE DANS LA CONNAISSANCE VULGAIRE.

Les connaissances dites vulgaires sont-elles aussi démontrées ? Non, évidemment, puisque nous les appelons vulgaires. Mais une affirmation vulgaire n'est pas vulgaire pour celui qui l'affirme. Elle s'impose à lui par son évidence ou par ses raisons. L'ignorant qui se connaît ignorant ne pose pas ce qu'il ignore. Il n'affirme que ce qu'il admet, que ce qui se manifeste à lui en remplissant le vide de son ignorance. Cela, pour lui, est fortement établi par n'importe quelle méthode qui lui paraît suffisante. Nous ne cherchons pas le paradoxe, mais l'affirmation de la liberté pour le déterministe convaincu, l'affirmation du déterminisme mécanique pour le philosophe de la liberté, ou même les assertions religieuses pour l'incroyant, les négations athées pour le croyant, sont-elles, en fin de compte, moins radicalement fausses que les convictions du vulgaire ? Si l'existence de Dieu est, pour Descartes, aussi certaine, aussi démontrée que les propriétés du triangle, sa non-existence, pour Sartre, se prouve sans faille.

V. — LA PREUVE DANS LA CONNAISSANCE MÉTAPHYSIQUE.

Nous aurons à parler longuement des preuves en métaphysique. Nous nous limitons, pour le moment, à montrer, comme *a priori*, la nécessité pour le métaphysicien de prouver ce qu'il énonce. La tâche nous est facilitée par l'aveu même de la plupart des philosophes, qui déclarent explicitement que leurs systèmes se fondent en raison. En effet,

la pure analyse de la conscience positionnelle montre clairement que la condition *sine qua non* de la possibilité d'une affirmation métaphysique, authentique et sincère, consiste en un sentiment de certitude. Une proposition que nous ne considérons pas comme évidente et que nous n'arrivons pas, non plus, à établir par des raisons, pour nous au moins, suffisantes, est une proposition psychologiquement, logiquement et moralement interdite. Un métaphysicien a le droit de se libérer de la tutelle et du contrôle de la pensée des autres, mais il lui est impossible d'affirmer n'importe quoi, quoiqu'il trouve dans les écrits des autres philosophes toutes les affirmations possibles. Les limites qui l'arrêtent, les brides qui le tiennent, n'expriment pas la défaillance de son élan ou le manque de son audace, mais reflètent la finitude foncière de son horizon intellectuel, l'achèvement de son expérience évidentielle, explicitée et menée jusqu'au bout. Aussi voyons-nous qu'une forte exigence pousse les philosophes à se montrer jaloux de préciser leurs attitudes et de ne pas dépasser arbitrairement l'horizon de leurs systèmes. Bergson, par exemple, dans une lettre au P. de Tonquédec, qui lui avait demandé s'il souhaitait ajouter quelque commentaire aux idées formulées dans *l'Evolution créatrice*, écrivit : « ... Je ne vois rien à ajouter pour le moment, en tant que philosophe, parce que la méthode philosophique, telle que je l'entends, est rigoureusement calquée sur l'expérience (intérieure et extérieure) et ne me permet pas d'énoncer une conclusion qui dépasse de quoi que ce soit les conditions empiriques sur lesquelles elle se fonde »²⁷. Et faisant allusion, dans cette même lettre, aux problèmes moraux, il écrit : « Je ne suis pas sûr de jamais rien publier à ce sujet, je ne le ferai que si j'arrive à des résultats qui me paraissent aussi démontrables ou aussi « montrables » que ceux de mes autres travaux ».

²⁷ Cf. De Tonquédec, *Sur la philosophie bergsonienne*, pp. 59-60, cité dans H. Sundén, *La théorie bergsonienne de la religion*, p. 14.

D'autre part, un philosophe ne peut rejeter une solution d'un problème métaphysique que parce qu'il la juge non prouvée. Car, si elle était établie pour lui, il n'aurait pas le pouvoir de la rejeter et de se dresser ainsi contre lui-même. En ce sens, il ne refuse qu'en réfutant, quoiqu'il ne réfute qu'en se basant sur son propre système, comme nous le verrons dans la suite. De ce point de vue « le respectable, le redoutable, le profond Parménide » ne diffère pas du « non-philosophe » Jean Wahl. Le premier déclare qu'il y a « mille preuves que l'étant est inengendré et impérissable »²⁸, le second s'oppose à Heidegger sur des questions que celui-ci « aurait résolues sans preuves lorsqu'il admet, par exemple, « qu'il y a un domaine de la profondeur »²⁹, ou lorsqu'il « pense avoir prouvé ce que, à vrai dire, il n'a pas prouvé, que la question de l'être et la question du destin de la civilisation occidentale sont absolument liées »³⁰.

De même, Ollé-Laprune s'écrie : « Si l'on ne sait, ou ne peut, ou ne veut administrer des preuves de ce qu'on dit, que l'on fasse tout ce que l'on voudra plutôt que de philosopher »³¹. Il ajoute, quelques pages plus loin : « La preuve est palpable, péremptoire, décisive, ou elle n'est pas »³². Martial Gueroult a écrit récemment : « Instituant des problèmes, la philosophie doit, comme la science, y répondre par des *théories*. Or, toute théorie n'est valable que si elle est démontrée. La démonstration n'a pas simplement pour but d'imposer à autrui, mais de faire *naître en toute intelligence*, y compris en celle de son protagoniste, l'intellection du problème et de sa solution. C'est pourquoi l'élément logique doit assumer dans toute philosophie, non pas une fonction de traduction (d'un paysage mental ou d'une intui-

²⁸ Parménide, *De la vérité*, 7, trad. Y. Battistin, in *Trois contemporains : Héraclite, Parménide, Empédocle*, p. 92.

²⁹ J. Wahl, *Vers la fin de l'ontologie, Etude sur l'introduction dans la métaphysique par Heidegger*, p. 14.

³⁰ *Ibid.*, p. 72.

³¹ L. Ollé-Laprune, *La philosophie et le temps présent*, p. 59.

³² *Ibid.*, p. 67.

tion), mais une fonction de validation et même de constitution » ³³.

Pourtant, des philosophes, contemporains pour la plupart, se sentent gênés d'être menacés toujours par le joug de la logique. Santayana, par exemple, nous est présenté, dans une vaste étude, en ces termes : « Nul part Santayana ne discute ni ne démontre : point d'argument dans cette philosophie » ³⁴. Nietzsche, écrit Etienne Souriau, « n'argumente jamais; il fulmine, il vaticine, il affirme orgueilleusement » ³⁵. Gabriel Marcel, qui croit beaucoup à la valeur de la communication des consciences, n'hésite pas à affirmer « qu'en philosophie celui qui expose dans leur enchaînement dialectique ou systématique les vérités qu'il a découvertes précédemment risque toujours d'altérer assez profondément le caractère de ces vérités elles-mêmes » ³⁶. « Ce serait un malheur, d'après Lequier, dit Jean Wahl, que de prouver l'idée de liberté, car ce serait l'imposer » ³⁷. « Un Dieu démontré n'est pas Dieu », déclare Jaspers dans son credo philosophique ³⁸. L. Chestov est convaincu que « tant que la logique règne, la route de la métaphysique est barrée » ³⁹. Son disciple, Benjamin Fondane, cherche à faire éclater les soubassements du Logos étouffant, repousse avec indignation le cadavre du nécessaire et s'apprête, s'il le faut, à nier la raison, à lui tirer la langue et à répondre à sa logique par des coups de tonnerre ⁴⁰.

Soit. Tout philosophe, si rationaliste qu'il soit, serait étonné, choqué et peut-être angoissé, s'il lui arrivait d'en-

³³ M. Guérault, Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques, in *Encyclopédie française*, T. XIX, *Philosophie et religion*, 19, 24, 15.

³⁴ J. Duron, *La pensée de George Santayana*, p. 5.

³⁵ E. Souriau, De l'invention en philosophie, in *Encyclopédie française*, T. XIX, *Philosophie. Religion*, 19, 24, 13.

³⁶ G. Marcel, *Le mystère de l'être*, T. I, p. 8.

³⁷ Jules Lequier, *Choix de textes*, introduction de J. Wahl, p. 61.

³⁸ Jaspers, *La foi philosophique*, trad. J. Hersch et H. Naef, p. 45.

³⁹ L. Chestov, Memento Mori, in *Revue philosophique*, 1926, p. 55.

⁴⁰ Cf. B. Fondane, *La conscience malheureuse*.

tendre l'approbation pure et simple de tous ceux qui lisent son œuvre. Il croit qu'un lecteur qui symboliserait le sens commun et s'installerait comme juge impartial, ne pourrait lui dire, avec un certain sourire et un certain geste d'acquiescement : « vous avez complètement raison », que parce qu'il a commencé par méconnaître l'ardeur de son expérience intérieure, l'originalité de ses perspectives et la vigueur de ses coups de sonde. Rappelons, pourtant, que Santayana a pu écrire tout un livre sur « l'erreur de la philosophie allemande ». Il a le droit de présenter son système sans discuter celui de qui que ce soit, et il n'a pas à le démontrer en y ajoutant une pièce nouvelle ou en recourant à une seconde raison différente de celle qui a bâti le système. Tout ce que l'exigence de la preuve lui demande, c'est de ne pas dire des choses abracadabrantes, de ne pas se moquer de ses lecteurs et de rester dans les limites de sa vision. C'est, peut-être, dans la mesure où Nietzsche « fulmine » ou « vaticine » qu'il s'écrie : « Je ne suis pas assez borné pour adopter un système, fût-ce le mien »⁴¹. Personne n'a demandé à Gabriel Marcel d'exposer dialectiquement les vérités qu'il a découvertes puisque la véritable dialectique s'insère dans la trame de la pensée elle-même. Mais personne n'écouterait un philosophe si celui-ci restait décidé à jouer à cache-cache. Ce n'est pas la liberté de Lequier ni le Dieu de Jaspers qui doivent courber la tête devant la démonstration, mais la prétention du philosophe à affirmer ceci plutôt que cela, à poser un seul Dieu plutôt que quarante-quatre. Sinon, qu'est-ce qui empêcherait Jaspers d'admettre, avec Descartes, la substantialité de l'âme, ou, avec les thomistes, sa survie individuelle ? Chestov et Fondane ont poussé la révolte jusqu'à se révolter contre une chimère. Car cette logique qu'ils combattent au nom de la métaphysique n'est pas du tout la logique. Celle-ci ne peut

⁴¹ Cité dans Henri Reverdin, *Philosophie et philosophies*, in *Revue de théologie et de philosophie*, 1955, p. 245.

être terrassée que lorsqu'ils se contredisent formellement. Or, il est difficile de découvrir dans leurs écrits une telle contradiction, du moins intentionnelle.

Martial Gueroult a répondu à ceux qui s'insurgent contre l'intelligence, en écrivant dans l'article déjà cité : « Une philosophie de la gratuité, du sentiment, de l'irrationnel se constitue en exerçant sur le sujet une contrainte rationnelle qui se veut invincible et qui, par l'intermédiaire des moyens logiques variés, amène l'intelligence à reconnaître que, pour accéder au réel, il n'y a pas d'autre voie *possible* ou *valable*, selon le cas, que le sentiment, l'intuition, le vécu, le mystique, la décision gratuite, bref l'irrationnel sous telle ou telle forme » ⁴². Seulement, l'idée de « contrainte rationnelle » est ici ambiguë. Elle devra se préciser.

VI. — LA PREUVE DANS LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE.

Essayons de montrer brièvement le rôle prépondérant de la preuve dans le domaine religieux. Non seulement parce qu'on l'a beaucoup contesté, jusqu'à dire que « la foi est la volonté de croire, sans preuve et contre les preuves » ⁴³, mais aussi pour l'affinité profonde entre religion et métaphysique classique. Nous dirons même *qu'une vérité doit se définir par son objet et non par la méthode qui sert à l'acquérir*, et que les vérités religieuses s'identifient avec les vérités métaphysiques dans la mesure où elles concernent les mêmes problèmes.

Disons, tout d'abord, que nous ne cherchons pas *la* preuve des affirmations de foi. Nous prenons bien conscience du fait que ce qui est une preuve nécessaire et suffisante pour tel penseur croyant, n'est, pour tel autre, qu'une illu-

⁴² *Encyclopédie française*, T. XIX, 19. 24. 16.

⁴³ Jean Lacroix; *Le Monde*, 15 mars 1957.

sion. Dans un même courant religieux on peut trouver des divergences de détail qui vont jusqu'à la pleine contradiction. « Je ne serais pas chrétien sans les miracles », dit saint Augustin. Pascal, qui le cite, affirme aussi qu'on n'aurait point péché en ne croyant pas Jésus-Christ, sans les miracles » ⁴⁴. Mais saint Thomas d'Aquin, sans certes récuser une telle preuve, déclare que, même sans les miracles, les Juifs auraient dû croire à la parole du Maître ⁴⁵. D'autres, ou bien considèrent les miracles comme un article de foi et non comme des faits historiques qu'on a pu observer objectivement et dont on peut trouver des exemples à Lourdes ⁴⁶, ou bien les nient tout simplement en rejetant, comme le dit Arnold Reymond, « tout surnaturel physique pour ne conserver que le surnaturel spirituel » ⁴⁷.

Nous trouvons d'autres divergences presque à chaque pas de la démarche démonstrative. Cela ne nous inquiète pas puisque nous concevons toute affirmation comme essentiellement attachée à son auteur, et, par suite, toute preuve comme la preuve de celui qui la propose. Valensin, par exemple, donne à l'un de ses ouvrages le titre significatif : *Autour de ma foi*. Dans sa préface, il nous dit ouvertement : « En particulier, les raisons de croire présentées ici sont *mes* raisons, du moins celles qui me sont claires à moi-même. Quelqu'un pourra les trouver faibles, et on s'attend bien qu'il ne soit pas seul : cela n'empêche pas ces raisons d'être fortes pour moi, si elles m'obligent à leur céder ». Il reste que la foi est aussi, à sa manière, intentionnelle. Croire, c'est croire en quelque chose. Mais croire en ceci plutôt qu'en cela implique des raisons décisives. Autrement, la croyance serait du pur badinage. Saint Thomas l'a bien vu en disant : « Personne ne croirait, sans voir qu'il doit croire » ⁴⁸. Certes, la foi est la foi en la parole de Dieu ; mais

⁴⁴ Pascal, *Pensées*, Ed. Brunschvicg, §11.

⁴⁵ Voir G. Brunhes, *La foi et sa justification rationnelle*, p. 37.

⁴⁶ A. Reymond, *Philosophie spiritualiste*, T. II, p. 326.

⁴⁷ *Ibid.*, T. II, p. 326.

⁴⁸ Cité dans G. Brunhes, *La foi et sa justification rationnelle*, p. 49.

c'est à l'homme de s'assurer, par ses moyens, que ce qu'on lui enseigne comme révélation émane bien de la Sagesse infinie. Les préambules de la foi se constituent par des vérités humaines. Peu importe qu'on recoure, dans le christianisme, aux miracles et aux prophéties ou à la perfection interne de la doctrine pour prouver la véracité de la révélation. Dans les deux cas, on est devant *des faits* qu'on estime inexplicables sans l'intervention d'une puissance transcendante. Une fois cette étape accomplie, on a la prémisse majeure d'un syllogisme : Dieu a révélé tel mystère. A l'aide d'une mineure affirmant que je crois tout ce que Dieu a révélé, je tire la conclusion : je crois ce mystère. Il est clair qu'une telle démarche ne prouve les dogmes que d'une manière détournée et non intrinsèque. Mais cela n'enlève nullement à la preuve sa force probante : les prémisses sont fondées en raison et la conclusion se déduit légitimement. La vérité de foi est donc une vérité tout court, une vérité qu'on affirme parce qu'elle s'impose, qu'on admet parce qu'on la démontre, bien qu'elle soit, pour celui qui y croit, plus fondamentale, plus essentielle et plus salvatrice que les autres.

Avons-nous oublié le rôle de la volonté et de la grâce ? Mais la volonté ne serait qu'un fantôme si elle signifiait un choix arbitraire, capricieux ou entêté. Si elle concerne le monde des valeurs, celles-ci, comme nous l'avons indiqué, ne se posent pas en dehors des jugements de vérité. La volonté pourrait, dans ce cas, se réduire à une ouverture ou à une disponibilité de la conscience. Quant à la grâce, il est évident qu'elle ne peut intervenir dans une description phénoménologique ou dans une analyse logique de l'acte de foi. Elle est une notion qui se fonde sur la foi elle-même et ne peut jouer que rétrospectivement et dans une texture proprement théologique.

Rappelons que certains théologiens ont essayé de démontrer directement et en eux-mêmes les dogmes du christia-

nisme. Mais, chose curieuse, cette tendance recoupe, tout en étant travaillée par une intention différente, une autre tendance, celle-ci irrégieuse, qui consiste à affirmer le caractère rationnel des mystères chrétiens dans l'esprit de leurs premiers auteurs. Dominique Parodi, par exemple, écrit : « Ce qui peut paraître le plus grave pour cette dogmatique chrétienne, aux yeux de qui la considère à la lumière de l'histoire, c'est précisément qu'elle est plus rationaliste, voire plus rationnelle encore qu'elle ne prétend l'être : car, beaucoup de croyances qu'elle présente aujourd'hui comme des vérités de foi, soustraites à la critique parce que supérieures à la portée de la simple raison, ont paru en leur temps presque satisfaisantes pour cette même raison et ont été plus ou moins suggérées par elle. C'est justement parce que, pour les hommes du III^m^e siècle, ou encore pour les docteurs du moyen âge, avec les idées psychologiques ou métaphysiques dont ils étaient nourris et ce qu'ils savaient de l'univers physique, les dogmes chrétiens ne devaient rien avoir de proprement déraisonnables ; parce que l'Incarnation ou la Trinité devaient leur paraître toutes voisines des spéculations plotiniennes ; parce que la communion ou le sacrifice expiatoire d'un dieu étaient intimement apparentés à tant de croyances ou de pratiques familières à l'orient et à l'occident ; parce que la création et la conduite providentielle des événements terrestres pouvaient paraître vraiment explicatives de l'univers limité et ordonné autour de l'homme comme centre dont ils avaient l'idée ; c'est justement parce qu'il était en somme assez raisonnable pour eux de croire qu'il peut le paraître infiniment moins pour nous aujourd'hui » ⁴⁹.

Il est clair que de telles considérations n'arrivent pas à troubler l'âme de tous les croyants. Maurice Nédoncelle affirme que l'« idée d'un Dieu qui descend ici-bas par générosité n'est pas absolument étrangère aux milieux pré-

⁴⁹ D. Parodi, *En quête d'une philosophie*, pp. 26-27.

chrétiens, quoi qu'on en ait dit » ⁵⁰. Il rapport, non sans humour, que les hindouistes d'aujourd'hui disent quand ils entendent un missionnaire chrétien : « Pourquoi Dieu ne serait-il pas incarné dans le Christ ? Il l'a déjà fait tant de fois en d'autres hommes ! » ⁵¹ Mais l'attitude de Parodi est l'attitude normale de tous ceux qui refusent la religion chrétienne. On est allé jusqu'à dire que toute religion n'est, pour celui qui rejette la possibilité d'une révélation, « *qu'une philosophie, plus un mensonge* » ⁵². Laissons le mensonge qui est incompatible avec l'idée même de philosophie. Il nous semble pourtant, et en dehors de toute mise en question du fait de la révélation, qu'il est possible d'envisager une religion *comme* philosophie, c'est-à-dire comme un système de vérités qui se prouvent et se justifient, et s'articulent valablement les unes aux autres. N'est-ce pas ainsi que font, en quelque sorte, ceux qui se réfèrent à la perfection morale de la doctrine chrétienne pour passer à l'affirmation de sa source divine ? Ce sont eux qui *voient* cette perfection après avoir examiné et mesuré, humainement, sa supériorité absolue. Même ceux qui s'appuient sur les miracles sont obligés, en définitive, de tenir compte du contenu moral de la doctrine et de sa valeur intrinsèque. Car ils ont à discerner le miracle véridique du faux miracle. Cette question a beaucoup préoccupé Pascal. Sully Prudhomme a montré longuement que si, chez Pascal, « les miracles discernent la doctrine » la doctrine, à son tour, « discerne les miracles », car le miracle ne porte pas en soi la marque qui le discerne, « il épouse la qualité de la doctrine qu'il appuie ; vrai ou faux comme elle ; c'est d'elle qu'il recevra son caractère véridique ou fallacieux » ⁵³. On a pu écrire que les miracles de toutes les religions, autre que la religion catholique, n'impliquent pas l'intervention de la puissance divine et doivent être attribués aux anges bons

⁵⁰ M. Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?* p. 20.

⁵¹ *Ibid.*, p. 20.

⁵² Amédée de Margerie, *Philosophie contemporaine*, p. 286.

⁵³ Sully Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal*, p. 140.

ou mauvais. La plupart des prodiges auraient pour cause des démons ⁵⁴.

Quoi qu'il en soit, un Claude Tresmontant, par exemple, nous parle d'une métaphysique biblique ⁵⁵. Il cherche à montrer que le message de la Révélation biblique implique une certaine structure métaphysique. Il existe dans la Bible, dit-il, « une métaphysique cohérente et systématique, tout au long de son développement, et parfaitement consciente d'elle-même de l'Être incréé et de l'Être créé, du temps et de l'éternité, de l'un et du multiple, de la causalité et de la finalité, du sensible et du devenir, de l'existence corporelle, de la liberté, de la pensée et de l'action, tout ce qui constitue une métaphysique au grand complet » ⁵⁶. Cette métaphysique a pour centre l'idée de création. La connaissance du Dieu créateur « a été atteinte pleinement en Israël, et à l'intérieur du Peuple de Dieu seulement » ⁵⁷. Car « si l'intelligence humaine, par nature, avait été incapable d'atteindre à cette connaissance, aucune révélation n'aurait pu la lui conférer ». Le premier acte de la métaphysique biblique, c'est une démythisation de l'Univers « qui a permis la conscience moderne » ⁵⁸. Platon et Hegel, dit l'auteur, font des mythes. Engels aussi. Preuve en est cette phrase tirée de la *dialectique de la nature* : « Conclusion ultime de la science, le cycle éternel de la matière en mouvement ». En plus, la métaphysique biblique est fondée sur le réel, justifiée par l'expérience. Le refus du mythe lui vaut une vision positive du monde. « Quand la Bible nous enseigne le mouvement et la fin du monde, ce sont là des vérités qui relèvent de la science du réel. Ce sont donc des vérités scientifiques, ou bien ce ne sont plus des vérités du tout » ⁵⁹.

⁵⁴ V. Jaugez, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, article : *Miracle*.

⁵⁵ C. Tresmontant, La métaphysique biblique, *Esprit*, mars 1957.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 431-432.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 437.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 441.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 463.

L'Islam peut être envisagé, à son tour, comme une métaphysique. L'esprit même du Koran prête à cette perspective puisqu'il fait appel, sans cesse, à la conscience morale et à la réflexion de l'homme. Il propose à ses auditeurs qu'ils le jugent, pour ainsi dire, en connaissance de cause. La source divine à laquelle il se réfère est impliquée ou intégrée dans sa conception systématique elle-même. Parler au nom de Dieu c'est parler au nom de la vérité qui ne peut être que divine. C'est ce qui a permis à Al Farabi et à Avicenne de dire que la prophétie n'a rien qui ne soit naturel et qu'elle n'a rien de surhumain. « Elle ne dépend que d'une plus grande lucidité d'esprit lorsque, net de toute passion et de toute imagination, il devient lucide comme un miroir et qu'il peut refléter le Logos dans cette lucidité, en se rendant participant de sa lumière » ⁶⁰. Iqbal reprend à son compte cette idée d'un Soufi affirmant qu'« aucune compréhension du Livre Saint n'est possible avant qu'il soit réellement révélé au croyant, de la même façon qu'il a été révélé au Prophète » ⁶¹. Le shaykh' Abdu, considéré comme le plus grand réformateur de l'Islam dans les temps modernes, adopte une position très voisine de celle d'Averroès et déclare que les « principes premiers » des dogmes sont parfaitement rationnels ⁶². Enfin, un professeur d'Al Azhar écrit dans sa thèse que « ce qui démontre mieux l'affinité de la matière Koranique, en particulier avec celle de la philosophie, c'est qu'en exposant sa doctrine sur la vérité et la vertu, le Koran non seulement en appelle toujours au bon sens, incite constamment à la réflexion et à la méditation, mais il entreprend lui-même de prouver et de justifier ce qu'il avance. Bien plus ! La nature de ses arguments et la manière dont il administre la preuve sont

⁶⁰ Cf. G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, trad. R. Huret, p. 78.

⁶¹ M. Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, trad. franç., p. 196.

⁶² Voir Gardet et Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 323.

choisies de telle façon qu'elles convainquent les philosophes les plus subtils, les logiciens les plus rigoureux... »⁶³ Et il ajoute qu'il ne suffit pas de dire que le Koran encourage la vraie philosophie mais « qu'il se prête volontiers à son examen impartial ».

D'ailleurs, pour tous ceux qui examinent le Koran du dehors, celui-ci ne peut-être, tout au plus, qu'une métaphysique, qu'une instauration méditative. Il doit donc nécessairement, comme toute pensée normale, présenter les preuves de ses affirmations. Ses preuves valent ce qu'elles valent. Nous n'essayons pas de les exposer ou de les examiner, puisqu'elles ne sont susceptibles d'être jugées que de l'extérieur, c'est-à-dire sur les bases, ou plutôt sur les conclusions, d'une métaphysique déterminée.

VII. — LA CONNAISSANCE ET LA FOI.

Réduire la foi à la certitude pure et simple, à la foi-connaissance fondée sur la foi-conscience pourrait être jugé comme une tentative vaine vouée à passer à côté du fait essentiel, de la foi authentique. On pourrait invoquer la « foi du charbonnier », celle des convertis qui surgit dans l'âme comme une étincelle ou le « *credo quia absurdum* ». Nous répondrons, après saint Thomas, que, dans tous les cas, on croit *parce qu'on voit* qu'il faut croire, parce qu'on ne peut pas refuser son adhésion à la foi proposée. Dire, avec certains croyants, que la certitude de la foi n'est pas sans équivoque⁶⁴, qu'on est perpétuellement saisi d'une crainte de s'ouvrir à la transdescendance plutôt qu'à la transcendance⁶⁵, ou qu'un genre de doute foncier ronge et

⁶³ M. A. Draz, *La morale du Koran*, p. 22.

⁶⁴ Denis de Rougemont, *Les personnes du drame*, p. 2.

⁶⁵ Voir J. Wahl, Subjectivité et transcendance, *Bulletin de la société française de Philosophie*, 1937.

nourrit en même temps l'attitude croyante⁶⁶, c'est formuler une conception particulière de la foi, expliciter sa manière de croire en faisant rentrer la catégorie de la crainte et la modalité du doute dans le cœur d'un état d'âme. Mais le statut de celui-ci entend rester pleinement fondé. Enfin, la chaleur interne de la foi, son feu purificateur, sa lumière éclairante, son suc nutritif, sa puissance consolatrice et sa vertu régénératrice peuvent et doivent s'expliquer par l'importance particulière de son objet. Ce qui ne l'empêche pas, naturellement, de garder sa rigidité minérale ou d'être, à sa manière, fermée de toutes parts, comme un cercle trop parfait. Gardet et Anawati, à travers leur étude fouillée et magistrale de la foi en Islam, lancent, en passant, cette question théologique : La foi du musulman est-elle surnaturelle ?⁶⁷ Ils se défendent de la poser expressément et d'y répondre. L'on devine, pourtant, la réponse nuancée. Mais un autre penseur religieux se demande : « Mahomet a-t-il été la dupe de ses propres illusions, ou bien fut-il un imposteur ? » Il répond « qu'il fut sans doute les deux à la fois »⁶⁸.

Tout l'amour du monde ne peut briser les exigences structurelles de la proposition.

⁶⁶ Voir M. de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie*.

⁶⁷ Gardet et Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 337.

⁶⁸ Jules Gindraux, *Histoire populaire et illustrée du christianisme*, p. 103.

CHAPITRE III

QU'EST-CE QUE LA MÉTAPHYSIQUE ?

I. — LES DÉFINITIONS DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Eucken est enclin à attribuer la paternité du mot « métaphysique » à Averroès¹. Mais le vocable, tout fascinant, excitant ou rébarbatif qu'il soit, a peu d'importance. Le philosophe s'en sert pour désigner son propre système et parfois l'absurdité des systèmes des autres. La destinée curieuse de son histoire se rattache à la signification changeante qu'on lui a donnée. Lalande a essayé de grouper les définitions principales, telles qu'elles se posent dans le temps. Effort, certes, utile et éclairant pour l'approche des écoles philosophiques. Mais la diversité des sens pulvérise le sens du philosophe. Aussi a-t-on recouru à une définition *nominale* qui fait abstraction des théories divergentes et de leurs méthodes respectives. Régis Jolivet, par exemple, s'évertue à montrer que les « définitions de la métaphysique proposées depuis Descartes sont inexactes et incomplètes »². Il s'élève aussi contre le principe de classification de Lalande et ne voit pas « comment une science pourrait être *définie* par un mode de connaître »³. Définira-t-on l'astronomie, demande-t-il avec tout ce que cette question comporte

¹ Voir Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, article : *Métaphysique*.

² R. Jolivet, *Traité de philosophie*, T. III, *Métaphysique*, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 12.

d'explosif, comme une science qui use de télescopes ? Forcé donc de définir la métaphysique par son objet, il retombe sur la définition d'Aristote et de saint Thomas : la science de l'être en tant qu'être.

Un thomiste ne fait qu'user de son droit en délimitant le domaine de ce qu'il entend par métaphysique. D'ailleurs, ses divergences avec un autre philosophe ne sont pas à une définition près : la pensée d'un Descartes ou d'un Kant ne pourrait aboutir, pour lui, qu'à un désastre ⁴. Le problème de la mort et de la destinée humaine trouve facilement sa place dans un chapitre de la philosophie de la nature. Celui du sens de la vie peut être laissé, sans grand dommage, aux littérateurs. Ce qui ne veut pas dire qu'il entend être moins sensible qu'un Lequier, un Chestov ou un Camus à l'inquiétude de l'homme, à son angoisse et à ses déchirements. Il suffit seulement de mettre chaque chose à sa place pour que toute question trouve enfin sa solution adéquate. Mais une question sérieuse se pose : à quoi sert une définition qui se veut englobante et universelle, si les métaphysiciens, après tout, la rejettent ? Celle d'Aristote ne plaît pas à Descartes ; celle de Descartes laisse Hegel indifférent ; mais celle de Hegel fait bondir deux fois William James. Peut-on dire qu'il y a, quand même, des problèmes généraux qui forment l'objet spécifique de la métaphysique et qui constituent son domaine propre ? Les traités et les manuels de métaphysique répondent par l'affirmative, sans avoir tout à fait tort. Ils peuvent les réduire aux seuls problèmes de l'ontologie, y ajouter ceux de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie rationnelles, sans oublier toujours l'épistémologie et l'axiologie. Ils préfèrent, parfois, s'ouvrir plus généreusement à la manière de Jean Wahl ⁵. Pourtant, une remarque qui nous semble de première importance, s'impose. Il est vrai que la divergence des *solutions* n'entame pas la position des *questions* en tant que telles. Mais les questions

⁴ Cf. Louis-M. Régis, O. P., *L'odyssée de la métaphysique*, p. 90.

⁵ Voir J. Wahl, *Traité de métaphysique*.

sont-elles toujours les mêmes ou presque les mêmes ? La question « pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que Rien ? » considérée par Heidegger comme « la question *fondamentale* de la métaphysique »⁶ est éludée par James pour qui notre tâche à l'égard du réel « consiste bien plus à expliquer ce qu'il est que d'où il vient et pourquoi il existe »⁷. Elle est réduite, pour des raisons différentes, à un pseudo-problème par Bergson⁸ et Carnap⁹. Jean Wahl les approuve tous deux, avoue que les positivistes logiques ont raison sur ce point et que « la question... ne peut pas se poser »¹⁰. Les thomistes contemporains ne sont pas, là-dessus, d'accord. Sertillanges conclut son interprétation de l'idée de création en disant : « On voit à quel point ces spéculations thomistes donnent satisfaction à la thèse célèbre d'Henri Bergson sur l'inanité de l'idée de néant, la priorité de l'être, et la naïveté de cette question : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »¹¹ Mais Gilson, réfutant Brunschvicg, écrit : « Pourquoi, demande Leibniz, y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Voilà le problème posé par la métaphysique traditionnelle. Avant de la vaincre, il faut la rencontrer ; M. Brunschvicg ne s'est battu que contre son ombre »¹². Si la question de la destinée humaine après la mort, c'est-à-dire de la survie individuelle, a profondément préoccupé Platon, Pascal et Marcel, elle n'a pas pu, par contre, émouvoir Hegel, Croce, Brunschvicg et Merleau-Ponty. Heidegger, qui est très sensible par ailleurs à la question de la mort, n'a pas présenté une solution au problème de la survie. René Schaerer fait remarquer non seulement que ce problème reste extérieur aux limites de la

⁶ Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. Corbin, p. 44.

⁷ W. James, *Introduction à la philosophie*, p. 57.

⁸ Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 65.

⁹ Carnap, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, pp. 25-27.

¹⁰ J. Wahl, *Vers la fin de l'ontologie*, p. 45.

¹¹ Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies*, T. I, p. 268.

¹² Voir Brunschvicg, *La querelle de l'athéisme*, *Bulletin de la société française de philosophie*. Séance du 24 mars 1925, *Discussion ; et De la vraie et de la fausse conversion*, p. 216.

réflexion présente du philosophe allemand, mais aussi « qu'il n'a pas de sens » dans l'horizon de la conception heideggerienne de la mort¹³. Boutroux, qui a exprimé sa croyance à l'au-delà¹⁴, n'a pas cru nécessaire de traiter le problème de l'immortalité sur le plan métaphysique. On pourrait répéter les mêmes considérations à propos d'autres problèmes (temps, liberté, raison, etc.). C'est ce qui nous force à mettre en question la possibilité de caractériser la métaphysique par la constance de quelques problèmes fondamentaux. C'est la tâche du philosophe de créer ses questions ou, comme le dit Paul Ricœur, de « renouveler la problématique »¹⁵. Il y suffit parfois d'un changement de perspective. Bréhier remarque qu'« un problème qui a un sens dans une doctrine donnée peut perdre toute signification dans une autre »^{15bis}.

II. — LA MÉTAPHYSIQUE ET LES VÉRITÉS FONDAMENTALES.

Est-ce à dire que la métaphysique n'a ni définition adéquate, ni objet propre ? Nous croyons devoir « remonter aux sources » dans le sens de Heidegger, et surtout de Jaspers, pour chercher à la caractériser par ce qui l'enracine dans l'expérience humaine et la constitue en profondeur. Partant de la conception de la recherche des vérités comme recherche des vérités essentielles, des vérités-valeurs, nous croyons pouvoir appeler « métaphysique » la recherche des vérités les plus importantes. Disons qu'elle est la recherche de l'absolument fondamental. Nous pensons qu'une telle définition épouse l'élan même de la métaphysique classique en occident et s'ouvre, en même temps, aux

¹³ Cf. R. Schaerer, *Le philosophe moderne en face de la mort, L'homme face à la mort*, 1952, p. 138.

¹⁴ Cf. Mathieu Schyns, *La philosophie d'Emile Boutroux*, p. 272.

¹⁵ P. Ricœur, *Histoire et vérité*, p. 63.

^{15bis} Voir *Nature des problèmes en philosophie*, Publication de l'Institut international de philosophie, fasc. 1, p. 13.

tentatives récentes et pleinement légitimes pour élargir les cadres de cette métaphysique européenne, pour faire craquer ses gangues artificielles et pour la libérer en la réintégrant à l'activité spirituelle de l'humanité tout entière.

Voyons, d'abord, comment le souci de ce qui est important forme la poussée interne de la *philosophia perennis* et en constitue la sub-structure constante. Sans doute, nous n'avons nullement la prétention de « déchiffrer » les grandes philosophies pour saisir leur effort générateur. Nous nous contentons de quelques remarques rapides ou de quelques citations qui indiquent explicitement ce qu'est la philosophie pour les philosophes eux-mêmes.

Le platonisme est une tentative pour créer un homme nouveau et une cité idéale. Il s'incarne symboliquement dans la mort de Socrate. Celui-ci dégage la vocation du philosophe en le montrant tourné vers l'âme. « Nous voyons que le philosophe s'applique à détacher le plus possible son âme du commerce du corps, et qu'il diffère en cela des autres hommes »¹⁶. Et il s'efforce de se libérer parce que « l'âme ne raisonne jamais mieux que quand rien ne la trouble »¹⁷. Le philosophe qui se purifie des souillures du corps ne craint plus la mort. Grâce à elle, il est délivré par Dieu et espère être « en contact avec les choses pures », connaître « ce qui est sans mélange, et c'est en cela sûrement que consiste le vrai »¹⁸. La philosophie est une édification de la vie tout en étant une préparation à la mort. Loin d'être un jeu, elle est donc doublement sérieuse. La philosophie, chez Aristote, prend une autre tournure et s'attache à d'autres exigences. Elle est, pourtant, la science la plus importante et « aucune ne l'emporte en excellence »¹⁹. « On ne peut pas penser qu'une autre science serait plus précieuse que celle-là. En effet la plus divine est aussi la plus précieuse, et

¹⁶ Platon, *Phédon*, 64 e.

¹⁷ *Ibid.*, 65 c.

¹⁸ *Ibid.*, 67 a.

¹⁹ Aristote, *Métaphysique A*, 2, 983a.

celle-ci est seule la plus divine, à un double titre : une science divine est celle qu'il serait le plus digne pour Dieu de posséder, et qui traiterait des choses divines. Or la philosophie, seule, se trouve présenter ce double caractère... »²⁰ Il n'est pas besoin de signaler la fonction libératrice et salutaire de la philosophie chez les stoïciens et, aussi, chez Epicure. Nous verrons, dans la suite, la signification de la Scolastique. Le père de la philosophie moderne veut bâtir sur le roc le monument de la science et la cause de la religion. « L'immortalité de l'âme, écrit Pascal, est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est ». Il trouve « bon qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic : mais ceci, il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle ». Il n'est pas vrai que Spinoza soit un philosophe qui porte un triangle dans la tête. Révolté contre la vanité et la futilité de la vie ordinaire, il s'élance vers la recherche d'« un bien véritable ». « Je me décidai finalement, écrit-il, à rechercher... s'il n'y avait pas quelque chose dont la découverte et l'acquisition me donneraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et continue »²². Aux degrés de la connaissance correspondent des modes de l'être, et l'amour intellectuel de Dieu s'ouvre à la plénitude de l'éternité. S'il donne le titre d'*Ethique* à son ouvrage qui expose toute sa métaphysique, c'est qu'il voit une intimité de rapports entre l'unité de la substance et le fondement de la vie morale, une relation profonde entre la conception panthéiste et la réalisation de l'Amour. La philosophie transcendante de Kant ne se pose point en marge de la vie soucieuse et palpitante. La trilogie de la connaissance, de l'action et de l'espérance la situe au cœur même de la préoccupation humaine. Comblé d'admiration pour la magni-

²⁰ *Ibid.*

²¹ Pascal, *Pensées*, Ed. Brunschvicg, 194.

²² Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. A. Koyré, p. 4.

ficence du ciel étoilé et de la loi morale, il entend couper, par la critique, « les racines du *matérialisme*, du *fatalisme*, de l'*athéisme*, de l'incrédulité des esprits forts, du fanatisme et de la *superstition*... »²³ S'il hésite devant le mot « métaphysique », il ne recule pas devant les questions fondamentales ou devant la recherche d'un équilibre spirituel qui travaille toute pensée métaphysique. Le soi-disant *panlogisme* de Hegel n'est pas moins pathétique. « Sa réflexion philosophique, dit Henri Niel, est issue d'une recherche de salut. En 1795, il écrivait : « Seule une philosophie qui peut répondre à cette question : qu'est-ce que s'approcher de Dieu ? est digne de ce nom »²⁴. Nietzsche, écrit Jules de Gaultier, tient que « dans tous les temps, le terme *philosophie* eut pour fonction de désigner *la chose la plus importante pour la vie*. Qu'est-ce que la philosophie ? Voici une question qui se ramène à celle-ci : Quelle est la chose la plus importante pour la vie ? Or, les anciens philosophes répondent : c'est la recherche de la vérité qui mène à sa possession. C'est, répond Nietzsche, le fait de créer des valeurs... »²⁵ Mais Nietzsche a exprimé d'une façon plus précise la différence entre la science et la philosophie. « La science, écrit-il, se précipite sans choix, sans délicatesse, sur tout ce qui est connaissable, avec le besoin aveugle de tout connaître à tout prix ; la pensée philosophique, au contraire, est toujours sur la piste de ce qui mérite d'être su, des connaissances grandes et essentielles.²⁶ » Bergson, habile destructeur des problèmes angoissants de la métaphysique, est profondément touché par celui de l'immortalité et avoue que si la philosophie n'avait vraiment rien à dire sur « le plus grave des problèmes que puisse se poser l'humanité », si elle n'avait « rien à répondre à ces questions

²³ Kant, *Critique de la raison pure*, préface de la seconde édition, trad. Barni, T. I, p. 30.

²⁴ Cf. Hegel, *Les preuves de l'existence de Dieu*, Introduction de Henri Niel, p. II.

²⁵ J. de Gaultier, *Nietzsche et la réforme philosophique*, p. 218.

²⁶ Nietzsche, *La naissance de la philosophie*, trad. G. Bianquis, p. 47.

d'un intérêt vital... ce serait presque le cas de dire, en détournant de son sens le mot de Pascal, que toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine »²⁷. Ne parlons pas de cette métaphysique contemporaine toute centrée sur l'angoisse et la déchirure, traversée de part en part par l'épine de l'inquiétude et poussée à chercher, l'œil fixé sur l'abîme, un vrai Sens à la vie. Si Blondel était bien à l'abri quand il a lancé la question : « Oui ou non la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée ? »²⁸, Camus reflète tout un état d'âme en écrivant : « Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit à neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux ; il faut d'abord répondre »²⁹.

On pourrait dire que l'auteur de *L'homme révolté* se place en marge de la métaphysique proprement dite. Mais la métaphysique proprement dite n'est pas la métaphysique proprement conçue. Celle-ci, prise dans sa signification originelle, englobe celle-là comme un cas particulier, déterminé, en général, par des conditions sociales et culturelles.

La tendance à élargir le concept de métaphysique (ou de philosophie dans le sens fort) s'accroît de plus en plus dans la pensée contemporaine et ouvre la porte, non seulement aux Kierkegaard, Nietzsche, Unamuno, Keyserling, Berdiaeff, Chestov et Mounier, mais aussi à des poètes, des romanciers et des peintres. On admettait déjà comme philosophes, et sans trop boudier, Alain et Valéry. Celui-ci fut présenté par Xavier Léon à la Société française de Philosophie comme un ancien collègue³⁰ ; et on a beaucoup disserté

²⁷ Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 61.

²⁸ M. Blondel, *L'action* (1893), Introduction.

²⁹ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, p. 15.

³⁰ Cf. P. Valéry, La création artistique, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1927.

sur sa métaphysique. Jean Wahl ne trahit pas la pensée de Heidegger en la confrontant avec la poésie de Hölderlin. « L'art, dit-il, est aussi saisie de l'individu en tant que relation avec le transcendant »³¹. Fort de la conception jaspérienne de la métaphysique, laquelle se réalise dans l'individu en tant qu'existence face à la transcendance, il n'hésite pas à consacrer comme philosophes non seulement Nietzsche, mais Rimbaud et Van Gogh, et à les baptiser, au sein de la définition de Jaspers, plus existentiels que Jaspers lui-même³². Jeanne Hersch, tout en précisant la notion d'existence chez Jaspers comme existence-possible, va plus loin et affirme que « des existences très obscures » peuvent être plus philosophiques que les philosophies de l'existence³³. Berdiaeff considère Dostoïevski comme le plus grand métaphysicien de la Russie³⁴, et Jeanne Delhomme nous présente André Malraux comme un héros de l'interrogation métaphysique³⁵. On pourrait continuer indéfiniment et parler, comme on l'a fait d'ailleurs, de la philosophie d'Al Maarri, de Shakespeare, de Goethe, de Vigny, ou de la philosophie du surréalisme. L'important, c'est de reconnaître l'âme de la vocation métaphysique dans l'expérience totale et pleinement vécue du génie. Nous dirions même, du saint et du héros dans la mesure où l'existence de ceux-ci s'insère dans une conception consciente de la vie et se déploie en harmonie avec un monde organiquement structuré et valorisé. Le philosophe, s'il n'en trouve pas la nécessité impérieuse au fond de lui-même, n'a pas besoin de faire le tour des problèmes posés par l'histoire de la métaphysique et de coordonner les solutions. Les uns peuvent perdre, chez lui, leur légitimité, les autres, leur intérêt. Les grands philosophes, pense René Schaefer, sont ceux qui

³¹ J. Wahl, Subjectivité et transcendance, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1937, p. 172.

³² *Ibid.*, pp. 171-172.

³³ Voir sa lettre à J. Wahl, reproduite in J. Wahl, *Ibid.*, p. 203.

³⁴ N. Berdiaeff, *L'esprit de Dostoïevski*, p. 11.

³⁵ Voir J. Delhomme, *Temps et destin*.

« s'attachent de toute leur âme à deux ou trois expériences radicales et s'inquiètent moins d'arranger leur philosophie que de la fonder »³⁶. Ce qui amène à creuser l'expérience métaphysique pour en saisir le noyau et se placer dans son centre. En ce sens, élargir la notion de philosophie c'est l'approfondir. Un souci semblable porte Georges Gusdorf à montrer la gratuité de la conception qui envisage la philosophie comme ayant « pris terre un beau jour en un certain lieu »³⁷. « L'histoire de la philosophie, dit-il, identifiée à l'ère socratique, se donne pour tâche de collectionner les images de ceux qui ont posé comme Socrate la question philosophique, et mis en œuvre pour y répondre les méthodes analogues aux siennes. De sorte que le commencement est aussi la fin. Du fait que l'on commence par Socrate, on finit avec lui; on limite le champ de la sagesse humaine au conservatoire d'une tradition. Le nom de Confucius ne sera pas prononcé, ni celui du Boudha — et celui de Jésus n'interviendra que par le biais d'une ramification, celle du socratisme chrétien... »³⁸ Dans son livre *Mythe et métaphysique* il insiste sur le fait que, pour l'homme de l'âge mythique, le mythe n'est pas un mythe, mais la vérité même³⁹. La conscience mythique a pour fonction « d'enraciner l'homme dans la nature, de garantir son existence constamment exposée à l'insécurité, à la souffrance et à la mort »⁴⁰. Le mythe, dit-il encore, « est une justification de l'existence; il fonde le temporel sur l'intemporel et constitue un principe d'intelligibilité satisfaisant, par le recours à une priorité ontologique, à une vérité antécédente en valeur »⁴¹. Ne dira-t-on pas que c'est la définition même de la métaphysique ? P. Masson-Oursel cherche, à travers ses

³⁶ Voir H. Reverdin, *Philosophie et philosophies (Discussion)*, *Revue de théologie et de philosophie*, 1955, p. 261.

³⁷ G. Gusdorf, *Vers une métaphysique*, Centre de documentation universitaire, Fascicule 1, p. 1.

³⁸ *Ibid.*, p. 3.

³⁹ G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, p. 11.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴¹ *Ibid.*, p. 33.

études de philosophie comparée, à saisir le « fait métaphysique », c'est-à-dire ce qu'est la métaphysique orientale et occidentale « en fait ». Celle-ci serait « irréductible à une théorie de l'être ou à un usage spécial de nos facultés » ⁴². « L'acte métaphysique, dit-il, est *fondation par l'absolu d'un plan de relativité* ou, à l'inverse, *justification d'un plan de relativité par l'absolu* » ⁴³. René Guénon, tout en affirmant que la métaphysique n'est ni orientale ni occidentale, va jusqu'à déclarer que si l'on veut savoir ce qu'est la métaphysique c'est à l'Orient qu'il faut s'adresser ⁴⁴. Ce penseur, fasciné par l'Orient, s'est fait musulman pour défendre la théorie indienne des Yogas. Il rappelle ce missionnaire anglican qui « devint catholique pour avoir étudié de près la mystique du Brâhman » ⁴⁵.

II. — LA MÉTAPHYSIQUE DANS L'HOMME.

Elargir les cadres spatio-temporels de la métaphysique pour y intégrer l'expérience spirituelle de l'Orient, la conception du monde dans le mythe ou même la « philosophie bantoue » va de pair avec l'élargissement, non seulement de son objet, mais aussi de ses méthodes.

L'objet de la métaphysique n'est pas le *tout* qui absorbe tout ce qui existe, l'être-un dont on ne peut rien dire, ni le *rien* qui dépasse tout ce qui existe, le non-être dont on peut dire tout ce qu'on veut. Gusdorf envisage la métaphysique comme se situant « dans le regard et non dans la chose regardée » ⁴⁶. Il semble, dit-il, que notre époque « se caractérise par cette découverte, sous la pression des circonstances, et dans la crise actuelle de la civilisation, qu'il y a beaucoup

⁴² P. Masson-Oursel, *Le fait métaphysique*, p. 1.

⁴³ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁴ R. Guénon, *La métaphysique orientale*, p. 5.

⁴⁵ Maryse Choisy, *La métaphysique des Yogas*, p. 43.

⁴⁶ G. Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p. 152.

plus de questions métaphysiques dans le monde humain que dans les traités spécialisés. Non seulement l'argent fait question dans la mesure où il pèse indûment sur le destin des hommes, mais aussi la machine, la guerre, le travail, les classes sociales, l'Etat... La bombe atomique elle-même apparaît aux consciences contemporaines comme une interrogation métaphysique au premier chef »⁴⁷. Parlant de la question d'argent, il estime que la métaphysique, ici comme ailleurs, commence avec l'étonnement, qui refuse d'accepter les évidences établies. « Le Christ, dit-il, se scandalise de la distinction établie entre les riches et les pauvres; il dénonce dans la fortune une sorte de diminution capitale du possédant. Les condamnations qu'il a portées gardent toute leur fraîcheur, car jamais les chrétiens ni leurs églises ne se sont souciés de les entendre. Cette révolte contre la toute puissance de l'argent, consolidée dans les institutions du système capitaliste, on la retrouve chez Marx, il subordonne son étude de la physique du *Capital* à une métaphysique de la condition humaine, qui doit échapper à l'aliénation dont elle est l'inconsciente victime »⁴⁸.

Voilà un Marx qui continue, sur le plan de la dignité humaine, la révolte de Jésus. Nous croyons que la métaphysique, conçue comme une compréhension et parfois comme réalisation de l'absolument fondamental, s'ouvre largement aux solutions positives du marxisme et du socialisme et à la vocation intime de toute religion de l'esprit. Nous n'allons pas nous arrêter, pourtant, à la signification profondément humaine — c'est-à-dire métaphysique au sens de Gusdorf — de l'attitude socialiste ou religieuse. Cela dépasserait les limites de notre étude actuelle et se rattacherait à une instauration métaphysique plutôt qu'à une analyse de la pensée philosophique. Nous nous limitons donc à signaler, sur le plan proprement historique, la similitude et la parenté entre les problèmes de la métaphysique clas-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 152.

sique et ceux que se posent le marxisme et la religion. Il va de soi que la divergence des solutions ne scandalisera pas l'historien de la philosophie.

Le matérialisme dialectique se pose comme une conception de l'homme et de l'univers. S'il rejette la métaphysique, c'est parce qu'il y voit une *méthode* non dialectique qui étudierait les êtres comme isolés et indépendants les uns des autres, la nature comme un état de repos et d'immobilité, le processus du développement comme un simple processus de croissance où les changements quantitatifs n'aboutissent pas à des changements qualitatifs et les phénomènes comme soustraits aux contradictions internes⁴⁹. Inutile de rappeler que la méthode de recherche varie d'un philosophe à l'autre. Mais une révolution méthodologique, même radicale, n'entame pas la problématique elle-même. Quant au sens péjoratif du mot métaphysique, on peut le trouver chez un grand nombre de métaphysiciens de race⁵⁰.

Le marxisme se considère en tout cas comme une philosophie. En son nom, Cornforth défend, contre le positivisme, la légitimité même des problèmes philosophiques et ne recule pas devant le mot métaphysique, si l'on signifie par celui-ci « une vaste généralisation sur le monde » ou « une description de la nature essentielle du réel »⁵¹. En fait, ni le matérialisme ni la dialectique n'éloignent le marxisme du champ de la métaphysique. Les études marxistes récentes développent de plus en plus longuement une conception de l'histoire de la philosophie, de la pensée logique, du problème de la connaissance, du sens de la liberté, de la structure de la conscience, de la signification des valeurs morales et esthétiques, des lois de la nature et de l'histoire⁵². Un

⁴⁹ Cf. J. Staline, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*.

⁵⁰ Cf. Ch. Perelman, *Rhétorique et philosophie*, p. 85.

⁵¹ Maurice Cornforth, *Science versus idealism, in defence of philosophy against positivism and pragmatism*, pp. 281-282.

⁵² Voir les ouvrages et articles de Desanti, Garaudy, Lefebvre, Goldman, Max Raphael, Politzer, etc...

traité complet de métaphysique marxiste ne serait pas plus fermé à l'histoire de la philosophie qu'un traité thomiste ou bergsonien.

La religion est aussi une conception de l'homme et de l'univers. A part les « dogmes secondaires » qui différencient les religions diverses, s'il est permis de s'exprimer ainsi, toute religion est centrée sur la signification de l'être, le principe et la finalité de l'univers, le sens, l'idéal et la destinée de l'existence humaine. Nous avons indiqué la possibilité d'envisager la religion comme une métaphysique qui élabore une vision de l'absolument fondamental. Car, peut-on dire sérieusement qu'un Apôtre, un témoin d'un prophète ou un savant de génie qui est en même temps un croyant sincère, vivent sans aucune métaphysique ? En ce sens, nous pensons que la véritable métaphysique du croyant-métaphysicien se réalise dans son attitude croyante plutôt que dans sa métaphysique officielle. Au fond de son être, il répète après saint Pierre Damien qu'« on n'allume pas une chandelle pour voir le soleil »⁵³. Un thomiste même, comme Gilson, ne dit pas seulement que la « philosophie chrétienne n'est possible que dans le catholicisme »⁵⁴, mais déclare avec son maître qu'« aucun philosophe avant l'avènement du Christ, en y mettant tous ses efforts, n'a pu en savoir autant sur Dieu et ce qui est nécessaire à la vie éternelle, qu'en sait une pauvre vieille par la foi après l'avènement du Christ »⁵⁵. Inutile de citer un Ibn Taïmiyah ou un Karl Barth.

On pourrait nous objecter que la méthode du philosophe n'est pas la méthode, pour ainsi dire, du croyant. A cela nous répondrons par des considérations de fait et des considérations de droit. D'une part, les philosophes, dans l'histoire, ont recouru à toutes les méthodes de recherche

⁵³ Cité dans Gilson, *Christianisme et philosophie*, p. 15.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 82.

possibles que Cresson a réduites à six. Ils ont présenté dans le problème de l'existence de Dieu, par exemple, des preuves *a priori*, *a posteriori*, *a simultaneo*, mathématiques, morales, intuitives, historiques et expérimentales. La preuve de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion* présuppose des vérités historiques, comme l'existence réelle des mystiques dont il parle et le caractère sain de leur état mental, des vérités « psychologiques » comme la possibilité d'un contact personnel avec le divin, une confiance morale en ces mystiques et en leur témoignage, un raisonnement inductif et une déduction logique qui tire la conclusion finale. La liberté a été défendue tantôt par un sentiment interne, tantôt par une méditation sur le surgissement de l'être.

D'autre part, nous ne voyons pas comment on peut, en droit, défendre à une pensée de chercher sa voie là où elle la trouve. Un philosophe angoissé par la question de sa destinée après la mort ne sera pas déchu du plan métaphysique si, n'ayant été satisfait par aucune solution religieuse ou rationnelle, il se décide à vendre sa bibliothèque et se rendre à Londres pour assister, une bonne fois, à quelques séances de spiritisme. De même, une solution révélée n'en n'est pas moins une si on l'admet comme révélée. La foi, lorsqu'elle existe, fournit donc une réponse adéquate. Par là, se justifie rétrospectivement ce que nous avons écrit sur le statut véridatif et probatoire de l'affirmation religieuse.

Que signifie alors la philosophie scolastique ? Disons, en deux mots, qu'elle a bien trouvé sa place comme « servante de la théologie ». Elle n'a de sens que lorsque, pour son auteur, la véritable métaphysique s'est déjà accomplie. Elle se prescrit une méthode déterminée, empruntée, donc plus ou moins arbitraire, pour rejoindre, timidement, l'ombre d'une vérité acquise. Car, admettre pleinement une méthode exige qu'on suive ses conclusions et qu'on s'arrête lorsqu'elle s'épuise. Prenons un exemple. Sertillanges déclare qu'il n'y

a pas, pour la raison, contradiction dans la supposition d'un monde infini en durée. La thèse contraire ne se prouve pas. Pourtant, il admet la création. L'interprétation qu'il en donne est intéressante. « J'ai fait bondir plus d'un philosophe, écrit-il, en lui disant que le monde est antérieur en existence à sa propre création » ⁵⁶. Celle-ci n'est pour lui, en effet, qu'une « dépendance totale par rapport à Dieu, somme toute une pure relation » ⁵⁷. Là, une antinomie le menace : « La réalité universelle n'est pas Dieu. Elle n'est pas empruntée et comme soustraite à l'être de Dieu. Elle ne vient pas non plus d'autre chose que de Dieu. Alors, d'où vient-elle une fois écartée ce « néant » qui ne peut rien fournir ? Comprenne qui pourra ! Quant à moi je désarme » ⁵⁸. Il désarme, mais il poursuit : « L'être de Dieu, étant tout être, est donc aussi toute intelligibilité. Dieu ne pourrait donc connaître que lui-même. Ces conclusions étant évidemment contraires à une doctrine correcte... nous les rejetons avec énergie » ⁵⁹.

Mais pourquoi tant d'énergie gaspillée ? Le même auteur entreprend avec une patience louable de découvrir « les sources de la croyance en Dieu ». Il se heurte, naturellement, à l'existence du mal qui fournit aux négateurs de la providence et de la perfection divine un tremplin pour un assaut redoutable. L'on sait que pour ceux-ci la souffrance d'un enfant mine et fait sauter en l'air toutes les preuves possibles. A une objection semblable, Sertillanges pense que « la réponse est des plus faciles ». « Non seulement, dit-il, le Parfait peut agir de façon à ce qu'il y ait de l'imperfection dans son œuvre; mais il ne peut agir qu'ainsi; car pour exclure l'imparfait et le mal qui en est l'inévitable conséquence, il faudrait que le Parfait pût se communiquer tel qu'il est, et le parfait comme tel n'est pas communicable » ⁶⁰.

⁵⁶ Sertillanges, *L'idée de création*, p. 45.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁶⁰ Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, p. 559.

Il donne un exemple pour illustrer et « faciliter » encore l'explication : « Le bœuf ne peut promener dans les prés sa masse tranquille et pacifique qu'en foulant l'herbe et en détruisant des milliers de vies. A moins de construire un monde figé, une cristallisation morte, le Créateur ne pouvait fuir le mal... »

On pourrait se demander s'il y a là une application de l'analogie thomiste ou un simple oubli du fait qu'un bœuf n'est, après tout, qu'un bœuf. En tout cas, la conclusion de 563 pages est dans une ligne : « Taisons-nous ! taisons-nous ! quand il s'agit de Dieu »⁶¹.

Nous voilà donc devant un penseur croyant qui philosophe en reculant. Il chemine en panthéiste et s'arrête en catholique. Il désarme devant une conséquence de sa pensée, en rejette une autre malgré lui et finit par se taire. Une telle attitude reflète une perplexité sincère. Mais un abus de méthode n'en est-il pas responsable ? Vouloir mettre entre parenthèses des vérités religieuses tout le long d'une méditation pour enlever subitement ces parenthèses avant de conclure, c'est se laisser trébucher. Il n'est point nécessaire de forcer le raisonnement dialectique à justifier rationnellement ce qu'on admet comme une vérité de fait. Car, chevaucher entre deux plans, ce n'est pas tenir les deux bouts de la chaîne, mais se tenir debout dans les chaînes.

Bertrand Russel écrit : « On trouve chez Thomas d'Aquin peu de véritable esprit philosophique. Il n'agit pas, comme le Socrate de Platon, en suivant l'argument jusqu'à son terme quel qu'il soit. Il ne s'engage pas dans une recherche dont le résultat est imprévisible. Avant de commencer à philosopher il sait déjà d'avance la vérité : elle est déclarée dans la foi catholique. S'il peut trouver des arguments, en apparence rationnels pour certaines parties de la foi, tant mieux ; s'il ne le peut pas, il retombe sur la révélation »⁶².

⁶¹ *Ibid.*, p. 563.

⁶² Russel, *Histoire de la philosophie occidentale*, trad. H. Kern, p. 476.

Nous croyons, plutôt, que la spiritualité authentique, c'est-à-dire la métaphysique d'un saint Thomas, d'un Pascal ou d'un Blondel, fleurit dans un épanouissement religieux. Vouloir « comprendre », approfondir ou expliciter la foi, c'est faire de la théologie. Celle-ci, d'ailleurs, n'en sera pas moins un développement métaphysique. Mais là, les vérités religieuses sont assumées franchement et creusées avec la pleine responsabilité qu'exige toute pensée. Ces vérités ou ces « réponses » sont fondées, pour le théologien, et quoique extrinsèquement, sur la *raison naturelle* ou plus exactement sur les facultés, les exigences et les dispositions réelles de l'homme tel qu'il est, ou elles ne sont pas des vérités. Le prophète lui-même ne fait que « voir », « entendre », interpréter et prêcher. Sa foi est la foi en ce qu'il a vu, entendu ou senti, la foi en lui-même. Ses adeptes sont ceux qui l'ont cru et qui cherchent à s'assimiler sa vision. Ainsi, l'unité du vrai sur le plan de la pensée se projette, sans se déformer, sur le plan de la conscience vivante. Toutes les vérités qu'un individu accepte se situent, en tant que vérités, sur le même plan. Et si l'on entend par « vérité scientifique » une vérité simplement certaine, abstraction faite de la méthode qui sert à l'acquérir, les vérités métaphysiques et religieuses qui expriment ce qui est, ne peuvent être que des vérités scientifiques. Cela, nous semble-t-il, apaiserait la « querelle de la philosophie chrétienne » et de la philosophie religieuse en général. On connaît, à propos de ce problème, cette vive discussion à laquelle des philosophes de tendances diverses ont participé depuis un quart de siècle. Il est à remarquer que non seulement Bréhier et Brunschvicg mais aussi Maritain, Gilson, Blondel, Reymond, etc... admettent comme point de départ l'autonomie de la démarche philosophique. Mais, d'autre part, tous les philosophes croyants s'accordent, malgré la divergence qui les sépare dans la conception même de la philosophie chrétienne (Blondel dit : catholique) à repousser la possibilité d'une contradiction réelle entre la philosophie et la religion. Il

va sans dire que la notion de philosophie chrétienne ne peut pas désigner un système philosophique déterminé. Elle exprime une tendance à ne pas philosopher comme si le christianisme n'existait pas. Mais il suffit de poser la vérité de celui-ci sans fausse humilité, sans sentiment d'infériorité pour l'admettre dans le cœur même d'une recherche de la vérité. Une philosophie religieuse qui ne joue pas est donc une philosophie fondée sur la religion, une religion explicitée et développée comme philosophie. Cette conclusion, que nous tirons de notre conception de l'unité de la vérité et de l'équivalence des méthodes légitimes qui permettent de l'acquérir, a été illustrée par plusieurs penseurs. L'un d'eux écrit : « ... *en fait*, la Révélation est toujours connue du chrétien qui philosophe, et nous voyons mal comment il pourrait en faire abstraction » ⁶³. Et il déclare franchement, à propos de la démonstration de l'existence de Dieu qu'il faut « bien savoir que si nous tentons un tel effort, c'est que peut-être la théologie nous a appris qu'il était du devoir d'un philosophe chrétien de le tenter » ⁶⁴.

De plus, la philosophie-religion est celle qui est vraiment vécue par le philosophe croyant. Celle qu'il écrit en laïc n'a qu'une valeur polémique ou professorale. En quoi serait-on blondélien, si l'en commence par accepter avec Blondel la théorie de la « volonté voulante », la logique « normative » et l'analyse du vide et de l'insuffisance dans l'homme, et l'on finit par une « option » radicalement anti-catholique ou même antireligieuse ? Un Vancourt ne s'oppose pas au marxisme au nom de la philosophie thomiste mais, précisément, au nom de la pensée chrétienne ⁶⁵. Après l'Encyclique *Humani generis*, Dondeyne confronte toute la pensée contemporaine avec la foi chrétienne ⁶⁶. Un Blondélien comme

⁶³ André Henry, La querelle de la philosophie chrétienne, *Philosophies chrétiennes*, Recherches et débats, cahier n° 10, p. 68.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁵ Cf. R. Vancourt, *Marxisme et pensée chrétienne*.

⁶⁶ Cf. A. Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*.

Duméry écrit dans son livre *Regards sur la philosophie contemporaine* qu'entre la doctrine de G. Marcel et le thomisme de Vancourt, « il y a au moins un point commun : un désir égal de servir la foi » ⁶⁷.

Une proposition métaphysique, disions-nous, et une proposition. Une vérité métaphysique est donc une vérité. Elle est métaphysique dans la mesure où elle s'avère essentielle et fondamentale pour une conscience. Comme la vérité n'est telle que pour celui qui la pose, la valeur humaine qui la structure comme métaphysique peut varier d'un individu à l'autre. Cela impliquerait, peut-être, que tout homme, tout enfant même est métaphysicien à sa manière. Mais cette conséquence est-elle vraiment absurde ? Dirait-on que la métaphysique est une pensée critique, cohérente et profonde ? Nous rappelons une chose qui nous semble décisive. Pour F. M. Sciacca, par exemple, un athée est, dans son affirmation athée, un homme qui ne pense pas, qui se contredit tout bonnement, un homme « insensé » ⁶⁸. Brunschvicg, dans sa conception « des âges de l'intelligence », traite Aristote, saint Thomas ou Pascal, comme des enfants. Qu'est-ce que la dialectique marxiste pour un Benda et la métaphysique tout entière pour un Reichenbach ? Il n'est donc pas étonnant de parler, avec Jaspers ou Groethuysen, d'une métaphysique de l'enfant, et avec James d'une métaphysique implicite ou vécue de l'homme de la rue. La définition de l'homme chez Schopenhauer signifie que l'animal métaphysique est métaphysicien du seul fait qu'il est homme.

⁶⁷ Henry Duméry, *Regards sur la philosophie contemporaine*, p. 165.

⁶⁸ Sciacca, *L'existence de Dieu*, pp. 195-197.

⁶⁹ Groethuysen, *L'enfant et la métaphysique*, *Deucalion*, N° 2, et Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. J. Hersch, pp. 4-6.

III. — QUESTIONS ET RÉPONSES EN MÉTAPHYSIQUE.

Maintenant, nous passons à une objection de principe qui pourrait rappeler que ce qui constitue l'attitude métaphysique est, précisément, la position aiguë d'un ensemble de questions et de problèmes plutôt qu'un ensemble de réponses et de vérités. Nous répondons qu'un questionnement ne surgit pas dans le vide d'une ignorance préalable et sans relation substantielle avec des vérités déjà affirmées. On ne pose la question : d'où vient le monde ? que parce qu'on a commencé par avoir l'intuition que l'existence de l'univers ne va pas de soi, que le « tout » a besoin, aussi, d'une justification. Nous sommes, donc, en face d'une pensée — peu importe si on l'appelle avec Piaget « artificialiste » — qui croit être en possession d'une vérité solide et compacte. Et c'est justement de cette vérité déjà métaphysique que la question tire son sens. De même, la question : qu'y a-t-il après la mort ? implique la « vision » que la mort est scandaleuse, l'évidence que la vie exige la vie et non le néant. La question : « pourquoi le mal ? » continue et développe l'affirmation que le mal, qui est, ne devait pas être. On pourrait certainement continuer la liste. Mais il y a plus ! Une question métaphysique qu'on formule ne reste pas suspendue et figée telle qu'elle est. Si on ne lui fournit pas une réponse théorique définitive, on la dépasse par une réaction spirituelle, par un cheminement qui conduit à prendre une attitude nouvelle. Personne ne lance une question pour s'en débarrasser et lui tourner le dos ou pour fixer sur elle un regard muet et désespéré.

Il semble étrange, à première vue, que Gusdorf, qui envisage comme profondément métaphysiques les questions les plus urgentes et les plus angoissantes de notre vie actuelle, qui cite avec enthousiasme « le mot profond » de Marx selon lequel « l'humanité ne se pose jamais que des

énigmes qu'elle peut résoudre » et qui va jusqu'à écrire : « la conscience a horreur du vide, et sans doute ne rencontrera-t-on jamais à proprement parler dans l'histoire de la philosophie une question sans réponse » ⁷⁰, affirme dans le même ouvrage que « la question métaphysique ne comporte pas de réponse » ⁷¹. Mais il faut remarquer que la réponse métaphysique n'a pas pour fonction d'étouffer la question ou de l'effacer pour la remplacer. Elle vise plutôt à lui donner un nouvel élan ou une nouvelle tournure, à l'engager sur des plans de plus en plus concrets, à l'ouvrir sur des perspectives encore inconnues. Blondel ne s'est pas demandé : « Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée ? » pour dire tout de suite que c'est une question métaphysique, donc insoluble. Camus a bien répondu à la question du suicide. Mais Blondel et Camus ne veulent point dire qu'il suffit de terminer la dernière page de leurs livres pour que la question primitive s'évapore. Celle-ci ne peut que se développer, s'enrichir, se concrétiser, se métamorphoser, s'ouvrir à une autre sans se perdre et continuer à travailler la conscience jusqu'au dernier souffle.

Répondre à une question métaphysique, c'est donc s'orienter dans la vie d'une manière déterminée, ne pas pouvoir continuer à penser comme si la question ne s'était jamais posée. Pourtant, c'est répondre. Car les attitudes existentielles qu'on épouse cristallisent une saisie de la vérité. Faisons une coupe transversale dans un système philosophique et supposons qu'on tombe sur le problème de Dieu. Dire qu'il existe ne signifie pas qu'on ajoute une vérité détachée à la somme illimitée des vérités déjà accumulées. C'est baigner les vérités connues et à connaître dans une lumière qui, comme un catalyseur, leur confère une promotion ontologique et les érige en signes. Mais cette affirma-

⁷⁰ Gusdorf, *Vers une métaphysique*, Centre de Documentation Universitaire, fascicule 1, p. 66.

⁷¹ *Ibid.*, fasc. 11, p. 60.

tion reste profondément menacée, de sorte qu'on ne peut la maintenir qu'en se rehaussant continuellement au niveau de la question. Nous ne voulons pas dire que le philosophe qui pose l'existence de Dieu comme une vérité est poussé, par je ne sais quel doute maladif, à mettre toujours en doute son affirmation pour reprendre la question dès le commencement. Car ce serait nier complètement ce que nous avons déjà signalé sur l'acte d'affirmer. Mais une proposition métaphysique, se caractérisant par sa haute valeur spirituelle, exige qu'on ne la range pas une fois pour toutes dans la caisse des vérités, mais qu'on la garde devant soi par un approfondissement perpétuel, même si celui-ci finit par la dépasser ou la faire éclater.

On pourrait aussi envisager un aspect plus profond de cette dialectique de la question et de la réponse en métaphysique. Soit le problème du mal. Le véritable philosophe n'a pas pour but essentiel de concilier verbalement perfection divine et finitude humaine. Il ne tâche pas, non plus, de formuler pour lui-même une solution satisfaisante, d'en faire un livre, et puis de se reposer. Résoudre le problème du mal, c'est le résoudre dans l'être, combattre le mal comme si l'homme-philosophe assumait la responsabilité de réparer la faute originelle du démiurge. La question « qu'est-ce que le mal ? » ou « pourquoi y a-t-il du mal dans le monde ? » ne le retient un moment sur le plan de la réflexion théorique que pour le renvoyer brutalement à la notion hideuse du mal, à la source réelle du problème, à l'expérience de la révolte. Là, la question se subdivise, le philosophe comprend que le mal a un nom : c'est le crime, l'injustice, le mensonge. Mais, là aussi, l'ébauche d'une solution se dessine. Elle se précise et s'enrichit par des vérités psychologiques, sociales et historiques. L'action du philosophe, à mesure qu'elle s'engage, se trouve aux prises avec des difficultés réelles. Une réussite ou un échec le pousse à réviser les questions premières, à les creuser et à les rectifier. La question du mal est donc une question qu'il est absurde de

résoudre en quelques pages, mais qu'il est difficile de déclarer insoluble. Elle peut occuper toute la vie d'un philosophe. D'autres viendront la reprendre mais non au point de commencement et comme à partir de zéro. Mais agir, ici, c'est développer, concrétiser et parachever une pensée. Or penser, comme le dit Kant, c'est juger. Suspendre donc son jugement et rester cloué face à un point d'interrogation qui remplit l'horizon de la raison, c'est cesser de penser.

On nous dirait, pourtant, qu'une telle perspective ne signifie pas grand-chose; car s'il est vrai que tel ou tel philosophe croit avoir abouti à des affirmations dogmatiques, la question qui reste entière est de savoir si la métaphysique possède, vraiment, des solutions. Jeanne Hersch écrit avec toute la précision possible : « L'existence du philosophe est très difficile à justifier. D'abord il faut constater qu'il ne pose guère que des problèmes insolubles (si on parvient à les résoudre, ils deviennent des problèmes scientifiques). A quoi bon cela ? Ce terme orgueilleux de *philosophia perennis* ne désigne-t-il pas justement l'insolubilité de problèmes qui, précisément parce qu'ils sont insolubles, ne cessent de se poser ? »⁷² Une telle réflexion philosophique sur la structure même de la philosophie nous permet de préciser le point de vue que nous défendons. Avouons, tout de suite, que l'idée exprimée dans ces lignes est si habilement et si hermétiquement fermée sur elle-même qu'aucune objection ne peut la briser. Une définition implicite de la « solution » et de la science la prémunit contre toute objection et lui permet de se poser dans l'absolu. Car, si un problème soluble est un problème scientifique, tout problème métaphysique est insoluble. Le contester, c'est se contredire. Nous ne le contestons pas. Nous ne prétendons pas, non plus, qu'une telle conception établisse une cloison

⁷² J. Hersch, Le métier du philosophe, *Revue de théologie et de philosophie*, 1957, p. 3.

étanche entre science et métaphysique, puisqu'il est écrit dans *L'illusion philosophique* que lorsqu'une solution proposée par la philosophie a été démontrée fausse par la science, cette solution n'en continue pas moins à nous intéresser⁷³. En effet, dit J. Hersch, on continue « à étudier les passages d'astronomie de Platon et d'Aristote (alors qu'on n'étudie pas les ouvrages scientifiques erronés du passé) — et on les étudie aujourd'hui comme théories philosophiques »⁷⁴.

Est-ce à dire que la théorie du système solaire chez les Grecs, tout en étant fausse sur le plan scientifique, restée, comme théorie philosophique, ni vraie ni fausse ? Il serait très instructif de suivre, avec Jeanne Hersch, l'élucidation du sens de l'attitude substantiellement philosophique. Nous nous arrêtons seulement à la notion de solution. Là, on est irrésistiblement tenté de poser une question aussi classique et tranchante qu'ingénue et irritante : la proposition affirmant que « tout problème métaphysique est insoluble » est-elle une vérité ou non ? Si oui, est-elle une vérité scientifique ou philosophique ? Nous retirons la question et nous en posons une autre : un philosophe qui, hanté par la crainte de tomber dans l'illusion dogmatique, déclare se placer en dehors du matérialisme et du spiritualisme, du réalisme et de l'idéalisme, du théisme et de l'athéisme, de l'optimisme et du pessimisme, du monisme et du pluralisme, du déterminisme et de l'indéterminisme, de l'absolutisme et du relativisme, en quoi, vraiment, est-il philosophe ? Si ce sont les philosophies qui affirment, doutent ou nient, mais non la philosophie, qu'est-ce donc que la philosophie ? Un mot. Une mère qui, pour une raison ou une autre, a perdu la foi religieuse, et qui, à cause de la foudre ou d'une méningite, a perdu son enfant, peut bien adresser à la métaphysique sa question gémissante. C'est une question qui se fractionne miraculeusement en une cascade de questions de plus en

⁷³ J. Hersch, *L'illusion philosophique*, p. 23.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 19.

plus grandes et de plus en plus graves : ne le reverrai-je plus ? Si Dieu existe, est-il bon et juste ? La vie est-elle plus qu'une vanité, l'homme plus qu'un néant ? Comment puis-je me venger ? A toutes ces questions *la* métaphysique, comme la nature de Vigny, n'a pour réponse qu'un silence de marbre. Elle ne répond pas parce qu'elle est incapable d'entendre, parce qu'elle n'existe pas. Mais les métaphysiciens existent dans l'espace et le temps. Ils distinguent les questions, les ordonnent, les posent comme il faut, et répondent. A une question telle que la première un saint Augustin commence par demander si l'enfant a été déjà baptisé; un Jaspers fait un beau discours et se dérobe; un Platon ouvre toutes grandes les portes de l'espérance. Il y a, certes, celui qui crie : Je ne sais pas et pensons à autre chose, et celui qui finit par annuler la question en répondant à une autre. La réponse de Jean Wahl est certainement la réponse la plus mordante et la plus paradoxale, tout en étant, en même temps, grâce à une dialectique spécifiquement wahlienne, la réponse la plus « spirituelle » et la plus divertissante, puisqu'elle déclare : « Peut-être y a-t-il une mortalité de l'âme, et en un certain sens, une immortalité du corps ! » ⁷⁵

Que faut-il conclure ? Il est vrai qu'une solution métaphysique ne s'impose pas à tout le monde. Lui retirer, pour cette raison, le nom de solution est une affaire de définition. Mais le métaphysicien qui pose ses affirmations comme vraies n'a pas grand souci de l'attitude de ses adversaires. Le sceptique le plus radical n'invoque la divergence des théories que pour rappeler un fait : aucune théorie ne vaut, effectivement, pour tous. Fait qu'aucun dogmatique ne conteste. Mais la double négation de l'existence de Dieu et de son inexistence, par exemple, n'a pas pour véritable fondement la coexistence factuelle des théories contradictoires. Car, dans ce cas, elle ne serait pas le fruit d'une méditation

⁷⁵ J. Wahl, *Traité de métaphysique*, p. 586.

sur le problème de l'être, mais l'avorton d'une non-pensée radicale. En d'autres termes, il m'est philosophiquement impossible de rejeter une affirmation sous prétexte que sa contradictoire est aussi affirmée quelque part. Il faut que je l'examine en elle-même et dans ses fondements. Pensons aux antinomies kantienne. Nous verrons, dans la suite, que les critères ultimes d'un tel examen ne sont pas du tout les règles universelles et objectives de la pensée logique, mais, précisément, la conception philosophique qu'on commence par se forger soi-même. C'est dire qu'une théorie sceptique dans un problème déterminé, a pour fondement, dans la mesure où elle est une pensée effective, une conception positive de ce qui est. C'est à partir de cette conception qu'elle peut se dresser contre les théories catégoriques. Pour cela, elle doit s'appuyer sur une base très large de vérités dogmatiques.

V. — CONCLUSION.

La quête d'une définition *minima* de la métaphysique devrait peut-être se préciser par des spécifications concrètes. Nous croyons pourtant que toute tentative pour conférer à l'absolument fondamental un contenu matériel s'insère plutôt dans une élaboration d'une métaphysique personnelle. La « nostalgie de l'être » chez Alquié, si elle réussit à rallier Platon, Descartes et Kant, échoue devant un Spinoza, un Hegel ou un Lavelle. La distinction de Marcel entre problème et mystère est une distinction entre ses problèmes et ses mystères. Car l'assimilation de la métaphysique à « une équation dont les valeurs sont des inconnues » ⁷⁶, pourrait être considérée comme une instauration d'une « Ignorétique » pure. Dire, avec Jaspers, que la vérité métaphysique est celle

⁷⁶ Pietro Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, p. 55.

pour laquelle on accepte de mourir, c'est exprimer le fondamental en fonction de la vie. C'est courageux et profond. Mais alors la question : *qu'est-ce que* la vérité métaphysique ? s'ouvre à la question : *quelle est* la vérité métaphysique ?

CHAPITRE IV

CONTINUITÉ DE LA THÉORIE ET DE LA PREUVE EN MÉTAPHYSIQUE

Nous nous sommes limité, dans le chapitre premier de cet essai, à expliciter la signification de la vérité impliquée dans toute affirmation possible. Nous avons insisté sur l'idée que l'acte de juger exprime une certitude conscientielle, quel que soit le contenu du jugement. En intégrant les propriétés formelles de la proposition à sa propre *matière*, nous avons essayé d'envisager l'affirmation dans sa nudité pure, c'est-à-dire en tant qu'affirmation absolue. Ce qui nous a permis de dépasser la séparation conventionnelle des domaines de la connaissance et de poser l'unité intégrale de la vérité. Ainsi, les vérités métaphysiques et religieuses, par exemple, se sont débarrassées de leurs caractères semi-ésotériques et se sont révélées, pour celui qui les affirme, comme des vérités tout court. Naturellement, nous nous sommes abstenu de discuter l'une ou l'autre de ces vérités, puisque notre analyse se limitait expressément à l'aspect affirmation du jugement et ne concernait point sa valeur ontologique. Par contre, nous avons frayé notre chemin à travers une suite de discussions qui avaient pour but de défendre notre position contre une multiplicité d'objections possibles. Cette position qui se solde, pour ainsi dire, par la simple assertion : tout jugement qui se pose, se pose comme vrai, semble

pourtant se situer entre le truisme et le paradoxe. Car, tout en étant, dans sa formulation abstraite, une vérité de la Palisse, cette assertion est responsable, dans ses applications concrètes et ses conséquences ultimes, d'un changement de perspective dans la conception de la métaphysique. Nous avons tâché de préparer à cette conception en insistant sur l'aspect véridatif de l'affirmation religieuse.

Mais une vérité donnée est absolument incapable de se poser sans fondement. Aussi avons-nous consacré le chapitre II à montrer le souci de la preuve dans toute affirmation humaine. La métaphysique et la religion prouvent, chacune à sa manière, ce qu'elles énoncent. Là aussi, nous n'avions pas à discuter telle ou telle preuve. Mais en réduisant les divers procédés de la preuve à la force convaincante qui les constitue, nous avons été amené à les situer sur le même plan et à leur donner une valeur égale. Des discussions étaient nécessaires. Elles nous ont poussé à préciser notre point de vue. Un second pas fut franchi : c'est la preuve qui valide le jugement. Mais notre étude, qui vise spécifiquement la preuve en métaphysique, a débouché naturellement sur le domaine de cette discipline. Lié par *deux* vérités déjà acquises, nous avons rencontré l'affirmation métaphysique comme affirmation prouvée. Sur ce plan, rien ne pouvait la distinguer intrinsèquement de l'affirmation scientifique. Seulement, nous avons jugé qu'elle est spirituellement fondamentale pour la conscience qui la pose. Dira-t-on que les vérités religieuses — elles aussi prouvées — sont précisément, pour le croyant, les plus essentielles ? Soit. Nous les appellerons métaphysiques.

Nous nous proposons maintenant de développer, en la défendant sur le plan théorique et en la vérifiant dans l'histoire de la philosophie, l'idée déjà signalée de la continuité de la théorie et de la preuve en métaphysique.

Nous nous sommes efforcé d'établir, dans le chapitre consacré au sens de la preuve, que le métaphysicien consi-

dère ses assertions comme pleinement prouvées. Il prend conscience que le seul fait de poser telle vérité plutôt que telle autre exige des raisons suffisantes. Or, il ne se permet pas d'affirmer n'importe quoi. L'élément logique doit donc assumer dans toute philosophie, comme le dit vigoureusement Martial Gueroult « une fonction de validation et même de constitution »¹. Toute la question est de savoir comment s'effectue cette fonction de validation.

I. — LE POSITIVISME LOGIQUE.

Elle ne s'effectue pas ! s'écrient les différentes doctrines anti-métaphysiciennes. Arrêtons-nous un moment au positivisme logique. Cette école ne prétend pas détruire la métaphysique en rappelant ses échecs et ses contradictions ou en dévoilant dans son élan, des forces d'évasion et de mystification. Elle va tout droit à ses affirmations. Elle demande à la proposition métaphysique de se justifier devant la logique de la pensée et du discours, de présenter ses titres. Nous pensons que c'est là une manière légitime d'aborder le problème de la métaphysique. Nous l'avons suivie nous-même.

La proposition métaphysique, dit ce positivisme radical, ne se contente pas d'être une tautologie. Elle prétend exprimer le réel, décrire ce qui est. Or, une proposition de ce genre n'a de sens que si elle est, en principe au moins, vérifiable. Donc, la proposition métaphysique, précisément parce qu'elle est absolument invérifiable, est dépourvue de signification. Voilà le squelette du fameux critérium de vérifiabilité qui entend éliminer, une fois pour toutes et à partir de bases strictement logiques, toute métaphysique possible.

¹ Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques, *Encyclopédie française*, T. XIX, *Philosophie. Religion*, 19. 24. 15.

Il n'entre pas dans notre dessein de suivre, sur ce point qui nous intéresse, le mouvement de l'empirisme logique dans son développement multiforme, ses interprétations divergentes et ses *rétractations* significatives. Ce serait, d'ailleurs, trahir l'essentiel de notre méthode, qui n'admet pas la possibilité d'étudier une doctrine en tant qu'elle exprime une attitude collective. Carnap, par exemple, n'est pas responsable de ce que Wittgenstein ou Schlick peuvent affirmer. Rougier n'approuve pas Ayer sur tous les points et Ayer lui-même ne dit pas aujourd'hui tout ce qu'il disait en 1936. Il est donc tout à fait stérile de neutraliser une affirmation de l'un par une affirmation de l'autre sous prétexte de dégager ce qui constitue la doctrine commune, ou en vue de la vider de tout contenu permanent. Il suffit, pour s'en convaincre, de penser à ce principe de vérification lui-même et au domaine mouvant de son application. Il permet, chez les uns, de distinguer le sens littéral et le sens émotif d'une proposition. Il arrache parfois, mais pas toujours², les jugements de valeur au domaine des propositions significatives. Schlick, pense Ayer, en proposant d'adopter la vérificabilité concluante comme critère de signification est logiquement obligé de traiter la proposition : « tous les hommes sont mortels » comme on traite les affirmations des métaphysiciens. « En face de cette difficulté, poursuit Ayer, quelques positivistes ont adopté une attitude héroïque en disant que ces propositions générales constituent en effet une espèce de non-sens quoique une espèce essentiellement importante de non-sens. Mais ici l'introduction du terme « important » est simplement une échappatoire... »³

L'auteur trouve la même difficulté dans le cas des propositions au sujet du passé éloigné. Car la vérité des affirmations historiques « ne peut jamais devenir plus que hautement probable »⁴. Cela le pousse à affirmer qu'aucune

² Voir p. 34.

³ A. J. Ayer, *Langage, vérité et logique*, trad. J. Ohana, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

proposition, excepté une tautologie, ne peut être autre chose qu'une hypothèse probable⁵. Affirmation qu'il rectifie, donc qu'il rejette dans la préface d'une nouvelle édition de son livre⁶. Nous verrons, enfin, comment ce principe, tout en détruisant la signification des propositions métaphysiques, devient chez les uns capable de sauver les affirmations de la religion chrétienne. Notre thèse sera que ce principe, valable en soi, est impuissant à éliminer, comme non signifiante, une proposition *réellement* affirmée, qu'il est tout simplement innocent et inoffensif.

Reprenons le principe tel qu'il est formulé par A. J. Ayer. Cet auteur écrit : « Le critérium que nous emploierons pour éprouver l'authenticité des affirmations factuelles apparentes est le critérium de vérifiabilité. Nous disons qu'une énonciation a « factuellement » un sens pour une personne donnée si, et seulement si, elle sait comment vérifier la proposition qu'elle vise à exprimer, c'est-à-dire si elle sait quelles observations la conduiraient, sous certaines conditions, à accepter la proposition comme vraie ou à la rejeter comme fausse »⁷.

Nous croyons que l'exigence fondamentale de ce critérium se réduit, effectivement, à une exigence de prouver la proposition qu'on pose. Car la vérification d'une proposition donnée n'est pas une activité extérieure et postérieure à celle qui affirme la proposition elle-même. Elle en est la justification interne, la légitimation profonde. Il suffit, pour le montrer, de rappeler que la méditation concrète du philosophe ne consiste pas à créer ses affirmations *ex nihilo*, pour se demander, après, si elles sont vraies ou fausses. En les posant comme vraies, il les pose comme déjà prouvées. Et la vérification qu'il en donne ne peut pas être une vérification sensible, mais une explicitation du processus qui

⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 227.

⁷ *Ibid.*, p. 42.

l'a amené à les poser. En ce sens, nous admettons que c'est le processus de vérification qui éprouve l'authenticité d'une proposition quelconque.

Voyons comment Ayer lui-même finit par envisager la vérification d'une proposition métaphysique comme un examen des preuves qui prétendent la fonder.

Au commencement de son étude, Ayer cherche à montrer la non-signification de la métaphysique par une simple analyse logique et en se plaçant expressément en dehors des arguments philosophiques. En cela, il croit dépasser la tentative kantienne qui fait de l'impossibilité d'une métaphysique transcendante une question de fait et non une question de logique. « Notre charge contre le métaphysicien, écrit-il, n'est pas qu'il essaye d'user de l'entendement dans un domaine où il ne peut profitablement s'aventurer, mais qu'il produit des énonciations qui ne sont pas conformes aux conditions sous lesquelles seules, une énonciation peut avoir un sens littéral »⁸.

Ayer veut se placer donc sur un plan où les objections adressées à la doctrine kantienne ne jouent pas. Voici comment il pose l'originalité de sa critique : « Un moyen d'attaquer un métaphysicien qui prétendrait avoir connaissance d'une réalité qui transcenderait le monde phénoménal serait de s'enquérir des prémisses dont ses propositions sont déduites. Ne doit-il pas commencer, comme d'autres, par le témoignage de ses sens ? Si oui, quelle démarche peut le mener à la conception d'une réalité transcendante ?

« Il est sûr que de prémisses empiriques, rien concernant les propriétés ou même l'existence de quelque chose de supra-empirique ne peut être inféré légitimement. Mais à cette objection, le métaphysicien opposera la négation que ses assertions soient fondées finalement sur le témoignage des sens. Il dira qu'il a été doué d'une intuition intellectuelle, qui le rend capable de connaître des faits inconnaissables

⁸ *Ibid.*, p. 42.

par l'expérience des sens. Et même s'il pouvait être montré qu'il se fiât à des prémisses empiriques, et que ses pérégrinations vers un monde non empirique fussent, par conséquent, logiquement injustifiées, il ne s'ensuivrait pas que les assertions qu'il fait concernant ce monde empirique ne puissent être vraies. Car le fait qu'une conclusion ne suit pas de sa prémisse supposée ne suffit pas à montrer qu'elle est fausse. On ne peut donc renverser un système de métaphysique transcendante en critiquant la voie par laquelle il est introduit. Ce qui est requis c'est plutôt la critique de la nature des affirmations positives qui le constituent. Et c'est le mode d'argumentation que nous choisirons en effet... »⁹

On pourrait discuter plusieurs points de ce texte que nous avons cité pour montrer la première perspective de l'auteur. Nous ne le ferons pas. Nous nous demandons seulement si la réalisation d'un tel programme est bien possible. Disons tout de suite que dans la préface d'une nouvelle édition de son livre, Ayer renverse sa position et écrit : « Je confesse... que quoique j'aie l'intention de défendre l'usage de critère de vérifiabilité comme principe méthodologique, je réalise que, pour l'élimination effective de la métaphysique, il a besoin d'être soutenu par des analyses détaillées des arguments métaphysiques »¹⁰.

Cet aveu signifie qu'on ne peut rejeter une affirmation métaphysique qu'en attaquant la preuve qui la soutient. Il signifie aussi, et c'est ce qu'il nous importe de dégager, qu'une proposition métaphysique ne peut être jugée en soi et en dehors de ses fondements, parce qu'elle n'existe pas sans ses fondements. Ce qui revient à affirmer la continuité de la théorie et de la preuve en métaphysique.

Allons aux détails et voyons comment se réalise, en fait, et dans le livre même d'Ayer, l'élimination de la métaphy-

⁹ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰ *Ibid.* p. 235.

sique. On peut remarquer qu'il s'agit toujours, chez lui, d'une discussion et d'une réfutation des preuves proposées. La preuve de l'existence de Dieu chez Berkeley, par exemple, reposerait sur une « erreur dans le raisonnement »¹¹. La thèse idéaliste dériverait historiquement « d'une erreur de Descartes ». « En effet, écrit Ayer, croyant qu'il pourrait déduire sa propre existence de l'existence d'une entité mentale, une pensée, sans supposer l'existence d'aucune entité physique, Descartes concluait que son esprit était une substance qui était complètement indépendante de toute réalité physique, de sorte qu'elle ne pouvait directement percevoir que ce qui lui appartenait à elle-même. Nous avons vu que les prémisses de cet argument sont fausses, et que de toute façon la conclusion ne s'ensuit pas logiquement »¹². Et, discutant la thèse moniste, il écrit : « Avec cela nous concluons notre examen des erreurs logiques qui sont à l'origine de la doctrine métaphysique du monisme »¹³.

Ayer, donc, discute une théorie métaphysique, met le doigt sur l'erreur de raisonnement et rejette la conclusion. Il joue le jeu des métaphysiciens eux-mêmes. En quoi se distingue-t-il, alors, d'un saint Thomas, d'un Spinoza ou d'un Bergson ? On pourrait répondre qu'un métaphysicien condamne une théorie pour en établir une autre, tandis qu'un Ayer détruit la thèse et l'antithèse. De là suivrait une différence essentielle. Car une assertion métaphysique qui se pose comme vraie implique directement que sa contradictoire est fausse. Mais lorsqu'on nie la légitimité d'une solution et de sa contradictoire à la fois, on juge toutes les deux non significantes.

Examinons la chose d'un peu plus près. Ayer nous dit, par exemple, que l'énonciation : « Dieu existe » est une « énonciation métaphysique qui ne peut être ni vraie ni

¹¹ *Ibid.*, p. 199.

¹² *Ibid.*, p. 203.

¹³ *Ibid.*, p. 214.

fausse » ¹⁴. Elle ne possède, selon lui, aucune signification littérale. Mais il s'empresse de déclarer que « si l'assertion qu'il y a un dieu est dépourvue de sens, alors l'assertion des athées qu'il n'y a pas de dieu est également dépourvue de sens, puisque c'est seulement une proposition sensée qui peut être contredite avec sens » ¹⁵.

Les deux assertions se placent donc sur le même plan et possèdent une même valeur de signification, c'est-à-dire une valeur nulle. N'allons pas vite conclure que l'auteur adopte l'attitude agnostique. Car l'agnosticisme, pour lui, est aussi un non-sens : l'agnostique admet que les deux phrases : « Il y a un dieu transcendant » et « Il n'y a pas de dieu transcendant » expriment des propositions dont l'une est réellement vraie et l'autre fausse. Seulement, il n'a pas le moyen de dire laquelle est vraie. En affirmant donc comme pourvue de sens une assertion qui en est dépourvue, il ne fait que de la métaphysique.

On a l'impression, la pénible impression que le philosophe Ayer traite l'assertion « Dieu existe » comme il peut traiter l'assertion « Bieu existe » en oubliant, toutefois, que la dernière n'a jamais été affirmée. Le ressort de son argumentation réside dans sa manière d'envisager le mot « Dieu ». Ce mot n'a, pour lui, aucun sens littéral. Il n'est qu'un mot. Car, s'il correspondait à un contenu intellectif déterminé, l'assertion : « Dieu existe » aurait certainement un sens. Elle serait, dans ce cas, susceptible d'être affirmée comme vraie ou niée comme fausse. Ce qui signifie que si le mot « Dieu » n'a pas de sens, ce n'est pas parce qu'il ne désigne pas un être réel, mais parce qu'il ne désigne rien du tout. Par contre, le mot : « cheval ailé » est un mot signifiant puisque là, l'esprit comprend de quoi il s'agit. La proposition : « Le cheval ailé existe » est donc une proposition authentique et pourvue de sens, même si le cheval ailé

¹⁴ *Ibid.*, p. 162.

¹⁵ *Ibid.*, p. 163.

n'existe pas réellement. L'exemple n'est pas dans le livre d'Ayer, mais il est dans sa logique. Ayer nous dit « que cela a certainement un sens d'affirmer que toutes les choses que nous regardons ordinairement comme inconscientes sont réellement conscientes »¹⁶. Et il ajoute qu'il a de très bonnes raisons de rejeter cette proposition.

Limitons-nous, ici, à la signification du mot « Dieu » et voyons comment ce mot peut être envisagé comme vide de sens. Nous commençons par écarter une compréhension du mot « Dieu » qui englobe *toutes* les conceptions qu'on trouve chez les philosophes et les croyants. Car, dans ce cas, la notion de Dieu comporterait une multiplicité indéfinie de significations qui s'entrechoquent et se déchirent, et qui ne peuvent que faire éclater la notion elle-même. Dieu ne désigne pas un x qui est à la fois une substance et un principe non substantiel, un être complètement transcendant et complètement immanent au monde, un premier moteur qui ignore l'univers et une providence qui aime ses créatures. Il est vrai qu'aucun philosophe n'a conçu Dieu comme un amalgame chaotique de contradictions. Si l'on a pu dire, en un sens, que le Dieu des Bantous est, au fond, le Dieu d'Aristote, de Jésus, de Sartre, de la terre et des cieux, il n'en reste pas moins, par exemple, que le Dieu de Platon, comme réalisation intellectuelle dans l'esprit de Platon, n'est pas le Dieu de Spinoza comme réalisation intellectuelle dans l'esprit de Spinoza. Sertillanges, si nous ne nous trompons, a dit quelque part que le Dieu de Parodi a raison de ne pas exister, et Maritain appelle le dieu non tout-puissant de l'empirisme pragmatique un « dieu de mouches »¹⁷.

Si nous rappelons ces faits ce n'est pas seulement pour situer la notion de Dieu dans l'expérience intime et individuelle du philosophe ou du croyant, mais aussi pour dire combien il est facile de détruire une notion que personne

¹⁶ *Ibid.*, p. 203.

¹⁷ J. Maritain, *Sort de l'homme*, p. 39.

n'a conçue. Et il nous semble qu'un Ayer n'arrive à vider le mot « Dieu » de toute signification que parce qu'il a commencé par le remplir de toutes les significations. Certes, il ne se place pas délibérément en dehors de toutes les distinctions concrètes pour juger la proposition « Dieu existe » en l'envisageant comme un bloc monolithique. Il écrit lui-même : « Il est à remarquer que dans le cas où les divinités sont identifiées avec des objets naturels, les assertions les concernant peuvent être considérées comme pourvues de sens. Si, par exemple, quelqu'un me dit que le fait du tonnerre est seul à la fois nécessaire et suffisant pour établir la vérité de la proposition que Jehovah est en colère, je peux conclure que, dans son usage des mots, la phrase « Jehovah est en colère » équivaut à « Il tonne »¹⁸. Mais il ajoute que dans « les religions compliquées », la « personne » qui est censée contrôler le monde empirique est dotée d'attributs supra-empiriques, et que la notion d'une telle personne n'est pas du tout une notion intelligible.

Ayer ne nie donc pas l'intelligibilité du dieu du tonnerre ou du Dieu-Tonnerre. Il nie celle du mot qui se réfère à « un objet transcendant »¹⁹. Il pourrait dire aussi, peut-être, que le *Deus sive natura* exprime une façon de parler puisque le Dieu de Spinoza se confond avec la totalité de la nature. Il y a plus. Notre auteur écrit : « On prétend quelquefois... que l'existence d'une certaine sorte de régularité dans la nature constitue une preuve suffisante pour l'existence d'un dieu. Mais si la phrase : « Dieu existe » n'entraîne rien d'autre que le fait que certains types de phénomènes se produisent suivant certaines séquences, alors affirmer l'existence d'un dieu serait simplement équivalent à l'affirmation qu'il y a la régularité requise dans la nature, et aucun homme religieux n'acceptera que ce fût tout ce qu'il entendait affirmer en affirmant l'existence d'un dieu »²⁰.

¹⁸ A. J. Ayer, *Langage, vérité et logique*, p. 164.

¹⁹ *Ibid.*, p. 164.

²⁰ *Ibid.*, p. 162.

On voit, par là, qu'Ayer ne rejette pas toute notion possible de dieu, mais qu'il attaque principalement la « personne » ou l'« objet transcendant » affirmés par les « religions compliquées ». Nous pourrions, sans crainte, soumettre à son critérium de signification ces quelques conceptions métaphysiques de Dieu : Jean-Jacques Gourd écrit : « Affirmer Dieu, c'est poser en soi-même une résolution de sacrifice, et réciproquement » ²¹. Edouard Le Roy dit à son tour : « A titre de raisonnement transitif cherchant à induire de certains faits psychologiques et moraux l'existence de Dieu, la preuve morale prête aux objections que je viens de résumer. Combien plus solide et plus irréfutable serait-elle si l'on parvenait à établir que les données dont elle part, je ne dis pas *entraînent*, mais *constituent* l'affirmation de Dieu ! » ²² M. F. Sciacca déclare « qu'il ne peut y avoir un seul jugement objectivement vrai et une seule vérité sans qu'on admette, par le fait même, l'existence de la Vérité en soi, puisque tout vrai est par la vérité. Qui affirme « Dieu n'existe pas » et tient cette assertion pour absolument vrai, affirme du même coup l'existence de Dieu : *Celui-là même qui nie que Dieu existe affirme Dieu* » ²³. Et encore : « En résumé, si l'homme existe, Dieu existe; or l'homme existe, donc Dieu existe » ²⁴.

Ayer, pensons-nous, admettrait la signification — nous ne disons pas la vérité — de ces affirmations de Dieu comme il a admis le Dieu-Tonnerre ou le Dieu-Régularité dans la nature. Mais il répondrait, peut-être, que les auteurs de ces affirmations sont des croyants, un protestant et deux catholiques, et que le Dieu qu'ils posent n'est pas le Dieu qu'ils adorent... Cela nous conduit à une question générale plus délicate que nous tâcherons de traiter dans la suite. Mais disons, pour le moment, que si Ayer envisage de montrer

²¹ Cf. L. Trial, *Jean-Jacques Gourd*, p. 1.

²² E. Le Roy, *Le problème de Dieu*, pp. 53-54.

²³ M. F. Sciacca, *L'existence de Dieu*, trad. R. Jolivet, p. 128.

²⁴ *Ibid.*, p. 185.

comme vide de sens, la notion de Dieu qui remplit le cœur des croyants, il doit s'attaquer aux raisons mêmes de leur foi, se doubler d'un psychologue, voire d'un métaphysicien, et dépasser la logique des mots et des phrases.

Mais, chose curieuse, si Ayer vise le Dieu de « l'homme religieux » chaque fois qu'il essaye d'éliminer le dieu des métaphysiciens, d'autres positivistes, au contraire, arrêtent leur critique de la métaphysique au seuil de l'attitude religieuse. Edmond Goblot considère toute métaphysique comme une « variante de l'illusion platonicienne, qui pose la réalité de l'intelligible »²⁵, et déclare que les problèmes métaphysiques ne sont que des « pseudo-problèmes ». « Il semble vraiment, dit-il, qu'on doive considérer comme définitive la critique de la métaphysique dogmatique exposée dans cette *Dialectique transcendantale* dont Lachelier disait qu'elle est, « comme les pyramides d'Égypte, bâtie pour l'éternité »²⁶. Mais il ajoute tout de suite : « Il va sans dire que cette critique de l'ontologie rationaliste ne vaut pas contre cette grande espérance de justice définitive, contre cette immense bonté tombant du firmament, qu'enseignent, sans métaphysique aucune, les religions révélées ». Le Général Vouillemin, le principal traducteur français des chefs du « Cercle de Vienne » et un enthousiaste de leur doctrine, finit par concilier le positivisme du Cercle et le réalisme de Gustave Thibon²⁷. Il s'appuie, dans sa curieuse tentative, sur Carnap et Frank. « M. Carnap, écrit-il, donne le mot Dieu parmi les termes dénués de sens *lorsqu'il n'a pas celui* « d'être corporel, trônant quelque part dans l'olympé, ou d'être spirituel, ne disposant peut-être pas d'un corps comme les hommes, mais capable néanmoins de se manifester de quelque manière dans les choses et les événements du monde sensible, ayant par là une existence constatable par expérience. Sensible au moins médiatement, comme la réalité de Neptune

²⁵ E. Goblot, *Le système des sciences*, p. 218.

²⁶ *Ibid.*, p. 224.

²⁷ *Science et Philosophie*, p. 189.

pour Leverrier avant les constatations optiques *supplémentaires*. Au contraire le mot Dieu, dans l'acception métaphysique refusée, représente quelque chose en dehors de toute expérience concevable; « le sens d'être corporel lui est expressément retiré et, comme on ne lui en donne aucun autre, il reste vide ». Cas des bâtisses panthéistiques de toute nuance. M. Carnap n'accepte comme pourvue de sens que la notion du Dieu personnel des chrétiens » ²⁸.

Cette conclusion finale, qu'on ne trouve pas chez Carnap lui-même, signifie que Vouillemin, le chrétien, ne croit pas que sa notion de dieu tombe sous les coups de Carnap. Il va plus loin et déclare que l'existence de l'être parfait se déduit sans contestation possible par des « preuves physiques et morales qui s'appuient sur des faits ». « Cette attitude à l'égard de Notion et Etre, poursuit-il, est absolument celle de l'Empirisme logique; elle est fondamentale dans le réalisme chrétien, qui s'élève à Dieu « par le moyen de ses œuvres, qui rendent apparentes à l'intelligence ses perfections invisibles » ²⁹. Et se référant, cette fois-ci, à Frank qui lui permet de faire à « la notion des faits miraculeux une place dans le plus pur scientifique » ³⁰ il conclut : « Les problèmes concernant le transcendant ne reçoivent un sens que dans la croyance en Dieu, comme nous venons de le voir manifesté par M. Frank, et l'Empirisme logique étale le vice de toutes les solutions qui refusent cette croyance » ³¹.

Nous n'allons pas discuter ces textes, puisqu'une telle discussion nous placerait sur le plan de la métaphysique doctrinale. Nous n'allons pas non plus les étaler devant les yeux d'Ayer puisqu'un Ayer n'est pas un Vouillemin, ni même un Carnap ou un Frank. Nous pouvons, pourtant, en tirer une conclusion de fait : le penseur qui affirme l'existence d'un dieu trouve toujours un sens et une preuve à son

²⁸ *Ibid.*, pp. 182-183.

²⁹ *Ibid.*, p. 184.

³⁰ *Ibid.*, p. 185.

³¹ *Ibid.*, p. 187.

affirmation ; toute critique qui lui paraît valable ne peut que passer à côté de sa position pour atteindre celle des autres.

Continuons la discussion des affirmations ayeriennes. Ayer, disions-nous, n'arrive pas à exclure de l'univers de la signification toute notion possible de dieu. Il doit donc se réfugier dans une conception particulière selon laquelle la notion de Dieu ne serait une notion métaphysique, et par suite dépourvue de sens littéral, que si elle se référait à « un objet transcendant ». Ce qui revient à dire que le ver rongeur s'installe dans la notion de transcendance. Mais cette notion a-t-elle un sens pour Ayer ? Si oui, le terme « objet transcendant » sera intelligible et la proposition « Dieu existe » signifiante. Sinon, cette notion se réduira à une collection de lettres comme « tramendance ». Mais pourquoi, alors, Ayer la pose-t-il, pour justifier sa critique, comme nécessaire ? Nous concluons qu'une assertion telle que « Dieu existe » n'est pas pourvue de sens seulement pour celui qui l'affirme comme vraie ou pour celui qui la nie comme fausse, mais aussi pour tous ceux qui se permettent d'en parler.

Venons-en au cas de l'athéisme. Ayer nous dit que l'assertion « Dieu n'existe pas » est un non-sens. Avec cela, il croit offrir au théiste une « consolation » : les assertions du théisme n'ont point la possibilité d'être validées, mais ne peuvent davantage être invalidées³². D'où la conclusion hardie : « il n'y a pas de fondement logique pour un antagonisme entre la religion et la science de la nature. Aussi longtemps qu'il s'agit de vérité ou de fausseté, il n'y a pas d'opposition entre le savant qui étudie la nature et le théiste qui croit en un dieu transcendant »³³.

Remarquons qu'Ayer ne daigne pas offrir des consolations à l'athée. Remarquons aussi qu'il pourrait dire que les assertions non-signifiantes : « le fou est habité par le

³² A. J. Ayer, *Langage, vérité et logique*, p. 163.

³³ *Ibid.*, p. 165.

diable » et « l'atome est firtif » ne s'opposent pas non plus à la psychiatrie et à la microphysique actuelle. Est-il donc permis de penser qu'Ayer, parce qu'il est convaincu que le croyant s'enflamme par suite d'une petite erreur de logique, essaye de le tranquilliser par un rien ? Il trouve intéressant que sa conclusion s'accorde avec ce que beaucoup de théistes sont accoutumés de dire eux-mêmes. « Car, écrit-il, on nous dit souvent que la nature de Dieu est un mystère qui transcende l'entendement humain. Mais dire que quelque chose transcende l'entendement humain est dire qu'il est inintelligible. Et ce qui est inintelligible ne peut pas être sensément décrit... » ³⁴.

Cette belle rencontre nous en rappelle une autre. Il s'agit de cet étrange accord entre Celse le païen et Origène le chrétien sur le problème de la paternité de Jésus. « Celse, dit Origène, tombe d'accord avec nous que Joseph n'est pas le père de Jésus, et il semble reconnaître, malgré lui, quelque chose de surnaturel dans sa naissance par le soin qu'il prend d'inventer la ridicule histoire du soldat Panthère. Par là, il tombe d'accord avec nous que Joseph n'est pas le père de Jésus » ³⁵.

L'affirmation de l'athée, disions-nous, n'est pas une proposition authentique selon Ayer, parce qu'elle contredit une assertion dépourvue de sens. Il nous suffit donc d'admettre le caractère signifiant du théisme pour admettre en même temps celui de l'athéisme. La question se complique pourtant du fait qu'il y a athéisme et athéisme. Mahomet, qui détruisit les idoles des païens, fut attaqué par ceux-ci comme athée. Il était un jour de mode de réduire le panthéisme, voire le déisme à une forme d'athéisme. Une de ces formes, en tout cas, consiste à concevoir totalement l'homme et le monde sans faire intervenir la notion de Dieu. Dans ce sens, la proposition « Dieu n'existe pas » ne signifie pas

³⁴ *Ibid.*, p. 166.

³⁵ Cité dans Auguste Dide, *La légende chrétienne*, p. 129.

que l'être qui est *réel* et transcendant n'existe pas, mais tout simplement que le *mot* Dieu ne correspond pas à une réalité ontologique. L'athée, ici, n'a pas même besoin de se déclarer athée puisque sa doctrine positive s'achève en dehors du problème de Dieu. C'est seulement lorsqu'il exprime sa vision en fonction d'une vision théiste ou lorsque celle-ci le juge de son point de vue, qu'on l'appelle athée. En d'autres termes, il est l'homme qui, dans son itinéraire métaphysique, n'a pas rencontré un dieu. Où donc peut résider le non-sens de sa négation ? Prenons même le cas de ceux qui tâchent de *prouver* que Dieu n'existe pas. On nous dit que Vacherot propose une sorte de preuve ontologique de l'inexistence de Dieu. Dieu, pense-t-il, est l'être parfait. Or, la perfection est un idéal, une abstraction. Et puisque « existence et perfection sont des termes contradictoires, il faut donc « choisir d'un Dieu réel sans perfection ou d'un Dieu à qui sa perfection coûte la réalité »³⁶. On pourrait objecter que Vacherot n'arrache son dieu au plan du réel que pour le placer sur celui de la valeur et que la notion de dieu comme « catégorie de l'idéal » fut reprise et approfondie par Lagneau ou Le Senne lui-même. Soit. L'attitude de Nicolaï Hartmann et de Sartre est certainement plus nette. « Nicolaï Hartmann, écrit Berdiaeff, a élaboré une motivation de l'athéisme des plus originales »³⁷. Prenant exactement le contre-pied de l'argument de Kant, il prétend faire la preuve morale de l'inexistence de Dieu. « Selon Hartmann, si Dieu existe, c'est l'écroulement de toute la vie morale humaine, puisque, dans ce cas là, il n'y a plus de responsabilité de l'homme, plus d'action morale de l'homme, plus de création de valeurs par l'homme : tout provient de Dieu, et lui seul endosse toutes les responsabilités... C'est la raison pour laquelle il faut moralement postuler l'inexistence de Dieu »³⁸. On voit que ce genre d'athéisme exprime une volonté de détruire un certain obstacle qui empêcherait l'épanouissement de la

³⁶ Cité dans A. de Margerie, *Philosophie contemporaine*, p. 309.

³⁷ N. Berdiaeff, *Vérité et Révélation*, p. 116.

³⁸ *Ibid.*, pp. 116-117.

créativité morale. Il se réduit donc à une conception positive de la vie morale qui se considère comme incompatible, non avec une réalité ontologique, mais avec une « fonction » destructrice. Vraie ou fausse, cette conception n'est une négation de Dieu que par surcroît, par accident, par une confrontation avec une autre conception. Si nous disons qu'un tel athéisme a un sens, c'est parce que la négation de Dieu n'y est qu'un « revers » qui nous renvoie à la plénitude d'une vision.

Quant à l'athéisme radical de Sartre, il se prouve par le déchirement même de la notion de Dieu. Dieu conçu comme l'*Ens causa sui* est l'En-soi-Pour-soi. Mais celui-ci est impossible par définition. Certes, l'homme en tant que conscience, en tant que *pour-soi*, aspire à la plénitude de l'être, à devenir *en-soi* tout en restant présence à soi. Il est donc un projet vers l'en-soi-pour-soi, un « désir d'être Dieu »³⁹. Mais il est un désir absurde, une passion inutile, puisque « l'idée de Dieu est contradictoire »⁴⁰. Pour Sartre, « Dieu n'existe pas » parce qu'en le posant, on pose une contradiction dans les termes. Il est vrai que c'est Sartre qui a forgé ses termes, qui les a placés en opposition absolue et qui a conçu Dieu comme leur synthèse chimérique. Mais où est le non-sens dans un athéisme qui refuse une réalisation du contradictoire ? Ayer, lui-même, est-il vraiment moins athée en taxant de non-sens toute notion « métaphysique » de Dieu ?

Enfin, qu'est-ce qu'un agnostique ? Selon Ayer, c'est celui qui déclare les deux assertions « Dieu existe » et « Dieu n'existe pas » comme également non prouvées. Et parce qu'elles ne sont pas prouvées, il ne peut affirmer comme vraie ni l'une ni l'autre. Il ne peut pas les nier, comme fausse, non plus. N'est-on pas alors en face d'une assertion qui se place en dehors du vrai et du faux ? Ayer nous dit que c'est précisément la définition du non-sens.

³⁹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 654.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 708.

Nous croyons que la signification de l'agnosticisme est ailleurs. Nous l'abordons par un exposé critique d'une théorie ingénieuse sur la logique de l'assertion.

Nous avons fait allusion à la tentative de Jean de la Harpe pour substituer aux notions de vrai et de faux les notions plus primitives de « il est établi que... » et « il est exclu que... ». Dans cette perspective, une assertion telle que « P est établi » peut être niée soit par une « *négation suspensive* » soit par une « *négation exclusive* ». On la suspend en disant : « P n'est pas établi », et on l'exclut en disant « P est exclu ». On peut suspendre enfin l'exclusion et dire « P n'est pas exclu ». Ainsi nous nous trouvons, dit J. de La Harpe, en présence de quatre modalités de l'assertion :

1) L'assertion elle-même simple ou contrôlée, *il est établi*, que nous désignerons par le symbole (A) ;

2) La suspension de l'assertion simple ou contrôlée, par l'usage de la négation ne... pas, *il n'est pas établi*, que nous désignerons par le symbole (A') ;

3) L'exclusion de l'assertion simple ou contrôlée, *il est exclu*, que nous désignerons par le symbole (E) (l'inverse du précédent) ;

4) La suspension de l'exclusion simple ou contrôlée, par l'usage de la même négation ne... pas, *il n'est pas exclu*, que nous désignerons par le symbole (E') ⁴¹.

Par là on voit que (1) et (3) expriment la certitude, (2) exprime le doute et (4) la possibilité.

Certitude : P est établi — P est exclu.

Doute : P n'est pas établi.

Possibilité : P n'est pas exclu ⁴².

Au lieu donc de diviser les propositions en vraies et fausses qui s'excluent en se contredisant, J. de La Harpe choisit pour point de départ l'assertion établie, distingue entre la suspension et l'exclusion et fait une place au dou-

⁴¹ J. de La Harpe, *La logique de l'assertion pure*, p. 27.

⁴² *Ibid.*, p. 30.

teux et au possible. Il serait instructif de suivre l'analyse qu'il effectue en faisant intervenir l'opération d'*itération* qui consiste à « composer une des quatre assertions avec l'une quelconque des quatre ». La composition de négations entre elles, par exemple, révèle, dit-il, des particularités intéressantes. « L'itération de A' par A' aboutit à une impasse logique, ce qui montre nettement qu'une double négation ne donne pas nécessairement une affirmation comme l'affirmement non seulement la logique classique, mais beaucoup de logisticiens »⁴³. Nous nous limitons cependant à ce qui intéresse le point que nous traitons.

En appliquant cette classification au problème de l'existence de Dieu, nous pouvons poser les assertions élémentaires suivantes : Il est établi que Dieu existe, il n'est pas établi que Dieu existe, il est exclu que Dieu existe, il n'est pas exclu que Dieu existe. Remarquons qu'on n'altère pas ces assertions en les composant avec A. Ainsi, comme le dit Poirier, « il est établi qu'il est établi » équivaut à « il est établi »⁴⁴, etc... Ce qui signifie que poser une affirmation, c'est la poser comme prouvée. L'assertion douteuse : « Il n'est pas établi que Dieu existe » équivaut à : « Il est établi qu'il n'est pas établi que Dieu existe ». Donc l'agnostique doit présenter son affirmation « l'existence de Dieu est douteuse » comme prouvée. Mais comment la prouve-t-il ? N'est-ce pas en rejetant les preuves du théiste et de l'athée comme des pseudo-preuves ? C'est là que nous trouvons les graves difficultés de l'analyse de Jean de La Harpe. Car, si l'on prétend me prouver qu'il y a dix anges dans chaque étoile, je peux bien rejeter les preuves comme fallacieuses. Mais est-ce à dire que je me place alors dans le doute et qu'une telle proposition se présente à moi sous la forme : Il n'est pas établi qu'il y ait dix anges dans chaque étoile ?

⁴³ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 32.

Ce qui est encore plus embarrassant, c'est que si je n'arrive pas à établir que la dernière assertion est exclue je dois l'admettre comme « possible ».

Nous préférons, quant à nous, partir du concret. Il y a des propositions que j'affirme et des propositions que je n'affirme pas. Les premières sont pour moi vraies et leurs contradictoires fausses. Et les autres ? Les autres, je ne les affirme pas. Je ne les nie pas, non plus. Pour moi ici et maintenant, elles ne sont pas ou elles sont nulles. On peut, si l'on veut, les appeler illégitimes. Nous retrouvons l'argumentation qui nous a servi à discuter l'axiome logique : *Ex falso postest sequi tum falsum tum verum*. Ce qui n'est pas prouvé n'est pas. Certes, il pourrait être. Mais c'est lorsqu'il sera qu'il sera *possible* rétrospectivement. Bergson, là-dessus, a raison ⁴⁵.

La procédure juridique nous fournit sur ce point un exemple éclatant. Pierre est inculpé d'un crime. Les preuves qui l'accusent font complètement défaut. Il est acquitté. Mais alors la proposition « Pierre est un meurtrier » ne se solde pas dans l'esprit du juge par une proposition douteuse ou possible. Elle s'effondre, tout simplement. Pierre est, de nouveau, dans la rue, comme les autres. Certes la proposition citée est, en soi, vraie ou fausse. Pierre est le premier à savoir ce qu'elle est. Mais si elle est fausse, ce n'est pas parce que les preuves ne l'ont pas confirmée. C'est parce qu'on connaît la vérité qui la contredit.

Nous posons donc, face à la classification de J. de La Harpe, la classification suivante :

P est établi	— P est vrai
P n'est pas établi	— P ne se pose pas
P est exclu	— P est faux
P n'est pas exclu	— P ne se pose pas.

⁴⁵ Voir H. Bergson, *Le possible et le réel*, dans *La pensée et le mouvant*.

En reprenant notre exemple, nous disons que le théiste établit sa proposition dans le double sens du mot établir : poser et prouver.

L'affirmation « Dieu existe » revient à faire une place à Dieu dans une conception du monde ou de l'homme. C'est dire que Dieu a une fonction d'explication ou de justification. Et c'est en ce sens qu'on appelle athéiste une autre conception où l'élément « Dieu » ne joue pas. Si donc la seconde conception est jugée fausse par la première, c'est parce qu'elle est envisagée dans sa systématisation positive. De même l'athée ne considère comme fausse la conception théiste que parce qu'elle contredit la sienne. Nous disons donc que les deux conceptions s'excluent. Si maintenant un penseur, qui ne prétend pas avoir achevé sa doctrine, rejette les preuves de l'existence de Dieu, il peut conclure qu'il n'est pas établi que Dieu existe. Mais pour lui l'affirmation théiste se dérobe et s'annule jusqu'à nouvel ordre. Il ne peut donc la déclarer fausse.

Cette conclusion à laquelle nous arrivons diffère sensiblement de celle de Jean de La Harpe. Celui-ci, en effet, nous dit que si l'assertion « P n'est pas établi » est supposée vraie, alors l'assertion « P est établi » est fausse ⁴⁶. La divergence vient de ce que l'auteur, en se référant aux normes de vrai et de faux admet — comme nous l'admettons — que « vrai » correspond à « établi », mais déclare en même temps que « faux » correspond soit à « exclu », soit à « non-établi » ⁴⁷. La symétrie entre le vrai et le faux est rompue, chez lui, puisque le faux n'a pas un sens univoque. La fausseté d'une assertion « non-établie » n'est pas la fausseté d'une assertion exclue. Pourquoi, donc, les appeler d'un seul nom ? Et quel avantage y a-t-il à placer l'équivocité au cœur d'un concept logique ? De plus, cette théorie envisage l'assertion « P n'est pas établi » comme exprimant le doute.

⁴⁶ J. de La Harpe, *op. cit.*, tableau p. 45.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 46.

Elle permet donc de dire : si je pose une assertion comme douteuse, alors l'affirmation qui la pose comme vraie est fausse. Le bon sens dira non : elle est simplement douteuse. Au fond, J. de La Harpe dit aussi qu'elle est douteuse puisque « faux », dans cet exemple, ne signifie pas « exclu » mais seulement « non-établi ». Ce qui veut dire que le faux s'inscrit tantôt dans la modalité de la certitude, tantôt dans la modalité du doute. Toute cette complication s'évanouit, selon nous, lorsque nous disons que ce qui n'est pas établi (prouvé) ne peut pas vraiment *s'établir*, c'est-à-dire se poser. Il se détruit, se dissipe et s'efface.

Mais le doute ? L'avons-nous sacrifié sur l'autel du vrai et du faux ? Nullement. Il est le fond sur lequel se détachent les affirmations certaines, la troisième dimension de la recherche continue, le moteur du dynamisme intellectuel. Nous sommes tous des douteurs qui examinent, des *sceptiques* dans le sens originel du mot. Douter, c'est sentir l'aiguillon qui nous pousse à marcher, à aller plus loin, à nous dépasser vers des vérités nouvelles. Mais c'est dire que le doute exprime les moments d'une activité plutôt que le terme, la trajectoire d'une ascension plutôt que l'étape finale. L'esprit ne s'installe pas dans le doute parce que le doute n'est pas une demeure pour l'esprit. Si la certitude *est* en tant qu'elle se pose, le doute *est* en tant qu'il ne se pose pas, en tant qu'il ne se fixe pas, qu'il ne se déguise pas en une soi-disant affirmation.

Avouons que ce doute qui reflète une insatisfaction et un refus perpétuel de s'arrêter à ce qui n'est pas vrai n'est pas l'agnosticisme que nous cherchions à définir. Qu'est-ce donc que l'agnosticisme ?

D'après la théorie que nous venons de discuter, on pourrait dire que l'agnostique, dans le problème de Dieu par exemple, est celui qui déclare l'assertion « Dieu existe » comme non établie et non exclue à la fois. Une telle assertion ne saurait être, dans l'usage traditionnel des termes :

« vrai » et « faux », ni vraie ni fausse. Or, nous avons rejeté la possibilité d'une telle assertion, puisque nous avons soutenu que « P n'est pas établi » et « P n'est pas exclu » ne peuvent pas se poser. Nous disons que l'agnosticisme n'est pas celui qui considère une proposition comme ni vraie ni fausse, mais celui qui la considère comme vraie et fausse à la fois. Il ne se déclare pas ni *pour* ni *contre*, mais pour et contre en même temps. Voici pourquoi.

Nous n'allons pas analyser tel ou tel agnosticisme comme on peut les rencontrer dans l'histoire de la métaphysique. Nous nous attachons plutôt à leur forme idéale, à leur élan réel, à leur sens vectoriel. Pour cela, nous insistons sur la nécessité de distinguer entre deux attitudes différentes : une attitude qui se place en face des assertions humaines et une autre qui s'attaque au réel lui-même. Dans la première, on peut rejeter comme non établie une affirmation quelconque et passer outre, continuer à penser comme si cette affirmation n'avait jamais existé. Dans la seconde, par contre, on est obligé de répondre. Et c'est là que commence la philosophie. Nous envisageons donc l'agnosticisme comme une philosophie possible qui transcende l'étonnement devant la contradiction des hommes vers l'étonnement devant l'énigme de l'être. Il se constitue, comme toute prise de position, non pas par une somme de refus ou de négations, mais par une somme d'affirmations, fussent-elles contradictoires.

Rappelons, pour le montrer, la structure des antinomies kantienne. Non pas pour protéger notre argumentation par l'autorité de Kant, mais pour examiner sur le vif un exemple significatif. Nous faisons abstraction, d'ailleurs, de la signification des différentes antinomies et de leur solution dans la doctrine de Kant. La première antinomie, par exemple, se compose de deux affirmations contradictoires. Thèse : « Le monde a un commencement dans le temps, et il est aussi limité dans l'espace ». Antithèse : « Le monde n'a ni commencement (dans le temps) ni limites dans l'espace,

mais il est infini dans le temps comme dans l'espace »⁴⁸. Chaque affirmation est accompagnée de sa propre preuve. Conclusion : la thèse et l'antithèse se posent comme vraies. Et, puisque la vérité de l'une entraîne la fausseté de l'autre, elles se posent aussi comme fausses. Il en est de même dans les autres antinomies. La dernière prouve l'existence et l'inexistence de l'être absolument nécessaire. Certes, Kant vise un but qui ne nous intéresse pas pour le moment. Mais chaque antinomie prise à part et isolée de sa fonction dans l'économie de la doctrine kantienne, montre comment on s'oblige, dans une perspective donnée, à affirmer et à nier à la fois une même thèse, c'est-à-dire à affirmer, en même temps, la thèse et l'antithèse.

Ce qu'il nous importe de signaler, c'est que la *preuve* de la thèse n'est pas invalidée ou rejetée par la *preuve* de l'antithèse. Les deux preuves ne se contredisent pas puisqu'elles sont totalement différentes. Ainsi, l'antithèse qui se pose comme vraie ne juge pas la thèse comme non établie, comme dépassant la preuve, mais précisément comme fausse. Et vice versa. En effet, si l'antinomie se réduisait à montrer la fausseté des preuves, elle s'anéantirait par là-même. On peut reprendre ces considérations dans les autres problèmes de la métaphysique. Une personne qui dit que le libre arbitre et le déterminisme universel sont également non établis reste en deçà de la philosophie. Le philosophe dogmatique pose l'un des deux termes comme vrai et nie l'autre comme faux. Mais lorsqu'on les nie tous les deux, on les nie parce qu'on commence par les poser comme vrais et prouvés. Car c'est la vérité positive de l'un qui entraîne la fausseté de l'autre. Je peux donc affirmer que la liberté est évidente comme une donnée de la conscience et que le déterminisme universel est évident comme un principe de la raison. Conclusion : je suis agnostique. De même, on peut admettre les preuves thomistes de l'existence de Dieu et de ses attributs

⁴⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Barni, T. II, p. 17.

essentiels, et affirmer en même temps, mais sur un autre plan, le plan de la vie quotidienne par exemple, que Dieu ne peut pas exister. Remarquons que les théologiens rencontrent souvent ce genre d'apories ou de *difficultés* qui les placent devant un dilemme insoluble. Les plus pieux parmi eux tiennent les deux bouts de la chaîne et prient.

Est-ce à dire, après tout, que l'agnosticisme saute par-dessus le principe de non-contradiction ? Non. Car c'est la présence de ce principe dans toute sa démarche qui le constitue comme *agnosticisme*. Celui-ci, dans son aspect positif, établit une rupture entre la raison et l'être, brise les liens entre l'esprit et le fond des choses et jette l'univers dans le gouffre du mystère. Mais alors, c'est en fixant l'œil sur l'énigme que l'énigme surgit..

Pourtant, dira-t-on, il y a le domaine du probable et de l'improbable. Le premier désigne ce qui est plus que possible, le second, ce qui est plus que douteux. Nous répondons que le vrai sens de ces termes confirme encore notre point de vue. Car, qu'est-ce qui distingue, au fond, une assertion probable d'une assertion improbable ? S'il était possible de dire que toutes les deux ne sont pas complètement établies, prouvées, il faudrait dire aussi que l'erreur qui invalide la preuve de la première est plus *petite* que l'erreur qui invalide la preuve de la seconde. Ou encore qu'il y a, dans le deuxième cas, plus d'erreurs que dans le premier. Or, une erreur *logique* ne peut être plus petite ou plus grande qu'une autre. $2 + 2 = 5$ est exactement aussi faux que $2 + 2 = 8705$. De plus, une faute dans un raisonnement ne le détruit pas moins que dix fautes conjuguées. Nous concluons donc qu'une assertion qui n'est pas correctement et complètement établie est une assertion qui n'est pas établie du tout. Elle disparaît et ne peut même pas se poser comme probable ou improbable.

Quant à l'assertion qui se déclare définitivement probable, elle doit, selon nous, tirer sa probabilité du fait que les preuves valides qui la soutiennent *pèsent* plus que les

preuves de sa contradictoire. On peut dire qu'elle serait certaine par ses propres preuves, s'il n'y avait pas, par exemple, telle ou telle difficulté contre elle. Nous aurons l'occasion de voir une application de ce raisonnement dans quelques théories de l'immortalité de l'âme.

Que devient, enfin, le non-sens d'Ayer ? Nous avons essayé de l'éliminer du problème de l'existence de Dieu. Cornforth s'efforce de l'attaquer pour montrer le caractère signifiant (et vrai) du matérialisme dialectique⁴⁹. Des métaphysiciens l'appliquent à la seule *métaphysique* du positivisme logique. Barnes écrit que l'erreur cardinale de cette école est de « nier la raison au nom de la logique »⁵⁰. Nous avouons pourtant que le « non-sens » est un concept logique pourvu de sens et qu'il est nécessaire d'en préciser et délimiter l'étendue. Tâche difficile que nous n'avons nullement la prétention d'entreprendre. Rappelons seulement que le terme « non-sens » est employé dans le langage philosophique pour désigner des choses différentes : une erreur de fait, une contradiction logique, une absurdité linguistique, etc... Ainsi, l'athée est « insensé » pour saint Anselme. L'idéalisme est « impensable » pour le réalisme, et réciproquement. Les expressions : les bagots tronfent, le nombre 18 est rouge, Roi mais où semblable et, un carré rond, se posent souvent sur le même plan du non-sens. Husserl distingue la sphère du non-sens et la sphère du contre-sens. « Roi mais où semblable et » serait pour lui un non-sens « exclu par la morphologie de la signification car il n'a pas une signification à proprement parler »⁵¹. Mais, dans cette première couche logique, l'expression « un carré rond » a un sens. Elle est pourtant un contre-sens matériel. L'expression : « Tous les A sont B parmi lesquels quelques-uns qui ne sont pas B » exprime un contre-sens formel. Suzanne Bachelard, qui

⁴⁹ Cf. M. Cornforth, *Science versus idealism, in defence of philosophy against positivism and pragmatism*.

⁵⁰ W. H. F. Barnes, *The philosophical predicament*, p. 179.

⁵¹ Cf. Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl*, p. 57.

analyse la théorie husserlienne, écrit : « Tous les carrés sont 5 angles » et « tous les A sont B parmi lesquels quelques-uns qui ne sont pas B » sont toutes deux des propositions admises par la morphologie pure. Ce ne sont pas des non-sens. Considérées du point de vue de leur structure propositionnelle, ce sont d'« honorables propositions ». Mais ce sont des contre-sens qui, à ce titre, doivent être exclus de la sphère logique supérieure à celle de la morphologie »⁵².

Nous faisons remarquer que les sphères du non-sens et du contre-sens sont des sphères vides : elles désignent ce que personne n'affirme *réellement*. Il est vrai que l'exemple du contre-sens formel revient à une contradiction dans les termes. Il correspond donc à toute contradiction logique comme $5 + 7 = 11$. Or, il n'est pas rare de trouver dans les discussions philosophiques un philosophe accusé d'avoir tiré de ses prémisses une conclusion illégitime, c'est-à-dire d'avoir mal raisonné et d'avoir admis, par suite, une contradiction formelle, un contre-sens. Mais nous verrons que le philosophe ne se contredit pas vraiment. Nous nous contentons donc de dire que le non-sens d'Ayer et le contre-sens de Husserl ne correspondent à aucune affirmation posée par la métaphysique.

II. — LA MÉTAPHYSIQUE ET L'INVÉRIFIABLE.

Le but principal de cette discussion était de réfuter une théorie très répandue qui prétend pouvoir dissocier une proposition métaphysique de ses fondements et de l'éliminer par une simple analyse de structure. Nous avons défendu l'idée selon laquelle toute critique directe d'une théorie métaphysique doit nécessairement attaquer les preuves qui l'établissent.

⁵² *Ibid.*, p. 59.

C'est ce que fait, d'une manière implicite, André Cresson. La thèse de cet auteur est que toutes les métaphysiques sont essentiellement invérifiables. Aucune d'elles ne possède en fait, et ne peut posséder en droit une preuve certaine. Pour le montrer il n'a pas besoin de poursuivre les prétendues preuves une à une. Il lui suffit de les saisir à leur point de départ, ou plutôt d'arrivée. La tentative vaut bien la peine d'être étudiée et discutée.

« Nous voudrions, écrit Cresson, essayer d'établir ici les propositions suivantes : Il est également faux de dire que la solution des problèmes métaphysiques est *inconnaissable* et que nous pouvons en posséder une solution prouvée. Il est également faux d'affirmer que notre esprit ne peut pas se faire une idée exacte de la nature du réel, de son origine et de la destinée qui attend les êtres, et de prétendre qu'il peut être sûr, à un moment, qu'il possède, sur ce point, des notions satisfaisantes. La vérité, c'est que, étant donné les moyens de connaître dont nous disposons, nous ne pouvons pas *vérifier* la valeur des conceptions métaphysiques que nous formons. Nous savons peut-être ce qui est : car nous l'avons peut-être deviné, soit totalement, soit partiellement. Mais nous sommes, et nous continuerons d'être hors d'état de nous assurer de la valeur dernière de nos théories sur ce point. Bref, toute doctrine d'ordre métaphysique est et sera toujours fatalement invérifiable »⁵³.

Fontenelle avait dit la même chose. Et, selon Cresson, nul n'a, plus justement que Fontenelle, parlé de la métaphysique. N'a-t-il pas écrit que la philosophie ressemble « à un certain jeu à quoi jouent les enfants, où l'un d'entre eux, qui a les yeux bandés, court après les autres ?... »⁵⁴. Quoi qu'il en soit, le programme de Cresson se compose de deux étapes : 1) chercher quels sont les types de raisons pour lesquelles nous affirmons et nous estimons démontré ce que

⁵³ A. Cresson, *L'invérifiable*, p. 9.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 12.

nous considérons comme véritable; 2) examiner si nos procédés d'information et de preuve sont susceptibles de nous fournir, en métaphysique, des solutions vérifiées. Nous avons déjà cité les procédés de vérification des idées selon Cresson. Leur nombre est exactement six : le témoignage des sens, le témoignage de la conscience, l'intuition rationnelle, la vérification expérimentale, la démonstration *a priori* et le témoignage d'autrui.

Venons-en à leur portée en métaphysique. Soit le problème du monde extérieur. Il n'a, selon Cresson, que deux solutions : le réalisme et le solipsisme. Mais est-il possible « de me prouver à moi-même, avec une certitude entière, qu'il existe autre chose que moi, avec les représentations que je porte dans ma conscience et qui s'y déroulent ? »⁵⁵. On pourrait dire que nos sensations seraient inexplicables si le moi était la seule réalité. Cette argumentation, dit Cresson, « est très suffisante pour créer une forte probabilité. Elle ne l'est pas pour développer une certitude absolue »⁵⁶. Pourquoi ? Parce qu'il y a le rêve et l'hallucination. L'accord des sensations entre elles est un argument fort mais n'est pas une preuve décisive en faveur du réalisme. On conçoit bien que les autres arguments ne soient pas plus péremptoirs. Schopenhauer faisait déjà remarquer que le fort où s'enferme le solipsiste est imprenable. Mais il ajoutait encore « sans politesse, mais, peut-être, avec vérité, que le solipsisme relevait de la « douche » plutôt que du raisonnement métaphysique »⁵⁷. Nous voici, conclut Cresson, en présence d'une fâcheuse constatation : « Entre le solipsisme et l'antisolipsisme, on est réduit à *choisir* par un acte qui n'est pas de pure science, mais mêlé de croyance »⁵⁸.

On devine le choix de l'auteur. Mais l'on peut rappeler que le philosophe réaliste, lui, ne choisit pas. Il affirme avec

⁵⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁷ Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, T. I, p. 109, cité in Cresson, *op. cit.*, p. 97.

⁵⁸ A. Cresson, *op. cit.*, p. 100.

certitude. De même le solipsiste, s'il existe. Le problème est, peut-être, mal posé. Voyons-en un autre plus sérieux, celui de la nature des choses réelles, de leur origine et de leur destinée dans une « supposition antisolipsiste ».

Cresson nous montre que chaque sensation est, peut-être, une déformation du réel proportionnée à nos besoins d'hommes dans le milieu où nous vivons. On ne saurait donc lui attribuer la moindre valeur pour la connaissance métaphysique de la réalité⁵⁹. La méthode de preuve *a posteriori* n'est pas plus satisfaisante. Car, supposons qu'on établisse une théorie capable de nous convaincre. Il reste à nous assurer de sa valeur. Or, quand nous disons d'une théorie qu'elle est claire et simple, qu'est-ce que cela signifie ? Une seule chose, répond Cresson : « *Qu'étant donnée la structure spéciale de notre esprit d'homme, nous la comprenons sans difficulté. Mais il n'en résulte aucunement que ce qui est clair pour nous le serait également pour une grenouille ou une abeille* »⁶⁰. De même, une hypothèse absurde n'est absurde que par rapport à notre esprit d'homme. Conclusion : « la supposition exacte de la véritable essence du réel peut toujours être précisément celle que la nature de notre structure sensorielle et mentale nous interdit de pouvoir faire, parce qu'elle n'est pas concevable pour notre esprit »⁶¹. Quant à la méthode *a priori*, elle a fasciné les Descartes, les Spinoza, les Leibniz. Mais là aussi, une doctrine bâtie sur une série de raisonnements parfaitement cohérents et solides n'implique pas qu'elle soit l'expression certaine de la nature des choses. Dira-t-on qu'on part de propositions évidentes ? Mais l'évident pour l'homme n'est pas nécessairement évident pour une fourmi. « Ce que nous jugeons évident est-il conforme à la réalité ou n'est-il, à nos yeux, une vérité que parce que nous avons l'esprit fait comme il est ? Sur un tel point, nous n'avons et ne pouvons

⁵⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁶¹ *Ibid.*, p. 143.

jamais avoir que des impressions, des opinions et des croyances » ⁶². De plus, une évidence ne s'impose pas toujours dans tous les lieux et dans tous les temps. Pensons à la proposition : « tout ce qui existe a un but, une cause finale ». L'axiome : « tout fait a une cause » n'est pas admis par celui qui croit au libre arbitre humain. On est donc, tout au plus, autorisé à dire : « notre esprit d'homme d'aujourd'hui est fait de telle façon que, quand il raisonne *a priori*, il est condamné à considérer telle théorie comme nécessaire. Mais de là à conclure que des théories ainsi appuyées sont ou ne sont pas adéquates à la réalité, il y a un abîme » ⁶³.

On voit bien l'abîme que Cresson essaye de creuser sous les pas de la métaphysique. Notre auteur laisse le philosophe dire tout ce qu'il peut et même tout ce qu'il veut. Mais il attend la fin de son discours pour lui lancer une petite question : comment savoir que tout ce que vous dites est vrai ? Voilà l'épingle magique qui peut crever tous les ballons de la métaphysique. Il est aisé de voir que la critique de Cresson se fonde sur une conviction simple mais nette : la connaissance humaine n'a pas une valeur transcendante — ou même ontologique. C'est dire que face à l'absolu, nous ne sommes pas plus privilégiés que les fourmis ou les grenouilles. Cette version « naturaliste » de la théorie kantienne du noumène pourrait être, sur le plan de la métaphysique, très intéressante et lourde de conséquences. Restons pourtant dans le cadre de la logique et admettons que la vérité de l'homme n'est qu'une vérité humaine. Il reste que, même dans la perspective relativiste, une proposition métaphysique a besoin de se justifier. Il est vrai qu'une telle justification ne doit avoir, pour Cresson, aucune importance définitive. Car, comme dans la nuit toutes les vaches sont noires, devant le réel en soi toutes les affirmations sont équivalentes. Ne croit-il pas lui-même qu'une hypothèse jugée absurde par notre esprit pourrait être complètement adé-

⁶² *Ibid.*, p. 154.

⁶³ *Ibid.*, pp. 161-162.

quate à l'essence des choses ? Cette essence n'est pas, pour lui, nécessairement inconnaissable. Seulement, toute proposition la concernant est définitivement invérifiable. On pourrait se demander, alors, ce que peut signifier vraiment cette notion de probabilité très chère à Cresson. Elle doit signifier, croyons-nous, qu'il ne suffit pas d'envisager la preuve métaphysique dans ses prétentions ultimes, mais qu'il faut aussi l'étudier dans sa constitution effective.

Suivons donc la thèse de Cresson et voyons, d'abord, comment il juge les vérités qu'on appelle intuitives, les vérités qui portent leurs preuves en elles-mêmes. Il y a une voie, dit Cresson, « qui, *a priori*, ne semble pas incapable de nous conduire où nous voulons aller. Cette voie, c'est celle de l'intuition intérieure qu'on a appelée aussi, tantôt expérience interne, tantôt observation intérieure, tantôt aperception immédiate, tantôt intuition tout simplement, tantôt introspection »⁶⁴. Là, le moi est face à face avec sa propre façon d'être. N'est-il pas, donc, face à face avec l'absolu ? Descartes fait un usage conscient de l'intuition interne pour poser et l'existence du moi comme substance pensante et l'existence, chez le moi, d'un libre arbitre. Leibniz adopte l'argument cartésien du moi mais rejette celui de la liberté. Car « il ne doute pas un seul instant, quand il se sent penser, qu'il ne soit une substance pensante. Il ne doute pas un seul instant de l'unité métaphysique de son être substantiel... C'est parce qu'il se sent être et être un qu'il se croit en droit d'affirmer que tout est partout comme chez lui »⁶⁵. Mais il juge qu'admettre un libre arbitre, au sens cartésien du mot, ce serait violer à la foi, le principe de contradiction et le principe de raison suffisante. Maine de Biran, au contraire, nie la substantialité de l'âme et admet sa liberté. « Il n'y a point, dit-il, d'aperception interne d'une substance passive avec laquelle le moi ne fasse qu'un ». Le mot « je » ne désigne donc qu'une activité. En revanche, Maine de

⁶⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 172.

Biran admet que l'on doit dire : « Je me sens libre, donc je suis libre ». Schopenhauer déclare que, même après le kantisme, il reste à l'esprit humain une porte ouverte sur l'absolu. C'est la porte de l'expérience interne immédiate. Celle-ci nous révèle à nous-mêmes sous la forme d'une volonté... Et voilà la clef d'une interprétation de l'univers. Bergson voit dans l'*intuition* un instrument permettant d'atteindre l'absolu. « Est relative, dit-il, la connaissance symbolique par concepts préexistants, qui va du fixe au mouvant, mais non pas la connaissance intuitive, qui s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses. »

Cresson essaye d'éclairer l'attitude de Schopenhauer et de Bergson par une analogie intéressante. « Pour comprendre M. Bergson, écrit-il, comme pour comprendre Schopenhauer, il faut, je crois, penser aux frères Siamois et supposer que, chacun de son côté, chaque frère pénètre intuitivement jusqu'à la connaissance des forces intimes qui font leur existence commune. Pour Schopenhauer et, apparemment, pour M. Bergson, tous les êtres conscients sont, par rapport à ce qui fait l'essence de leur nature, dans la même position que les frères Siamois. Chacun, en saisissant, par une intuition directe, le fond de son être, saisit donc, du même coup, le fond de tous les autres » ⁶⁶.

Cela dit, Cresson passe à la critique. Celle-ci ne sera pas très difficile. L'intuition, dira-t-on, est « infaillible ». « Or, il est curieux de le constater : ceux qui pensent devoir lui accorder leur confiance, non seulement n'en extraient pas tous exactement les mêmes résultats, mais encore se reprochent réciproquement d'*avoir pris pour données de l'intuition ce qui n'en était pas* » ⁶⁷. Bergson, par exemple, doit prouver que son intuition est valable. Mais comment le faire sans recourir « à des raisonnements dont la valeur métaphysique restera... plus ou moins suspecte ? » ⁶⁸.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 203-204.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 207.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 210.

Nous voilà au rouet. La boucle est bouclée et le dogmatisme n'a qu'à s'étouffer. Que faire donc ? Il est vrai que les philosophes ne manquent pas de briser le cercle. Un Bergson refuse de prouver ses intuitions. Envers une attitude semblable, Cresson n'est pas très sévère. Il est pourtant très ferme : « Ceux qui disent : « L'intuition interne atteint l'absolu » expriment, peut-être, une grande vérité. Mais ce qu'ils affirment n'est décidément ni certain, ni prouvé, ni prouvable » ⁶⁹.

Cette conclusion nous semble, pour le moins, très ambiguë. Car qu'est-ce qu'une grande vérité qui se concrétise en une affirmation gratuite ? Certes, une évidence intuitive ne se prouve pas par autre chose, puisqu'elle n'a pas besoin d'une preuve extérieure. Mais une intuition non certaine exige une clarification. Si une intuition d'un Bergson n'est pas certaine pour un Cresson, c'est très compréhensible. Ce qui est incompréhensible, c'est de vouloir amener Bergson à déclarer, en vertu de l'argumentation de Cresson, que ses propres intuitions ne sont plus certaines. Une telle déclaration équivaut à un reniement de soi-même. De plus, la théorie de Cresson nous semble dissocier fâcheusement l'affirmation métaphysique et sa preuve. N'est-elle pas tolérante envers toutes les affirmations, pourvu qu'elles ne prétendent pas à la vérité prouvée ?

Heureusement, plusieurs considérations de l'auteur finissent par atténuer, à notre sens, ce paradoxe troublant. Cresson admet implicitement qu'il est difficile à son *Invérifiable* de convaincre un dogmatique décidé. C'est pourquoi il préfère congédier celui-ci tout simplement. Il trouve que les attitudes défendables en métaphysique sont au nombre de trois et de trois seulement. Ce sont le positivisme, le pragmatisme et le probabilisme. Mais aucune de ces écoles n'a le droit de supprimer les autres. Le positiviste, par exemple, peut dire que le silence est, dans certains cas, la

⁶⁹ *Ibid.*, p. 243.

seule attitude philosophique. Pour lui, l'humanité a autre chose à faire qu'à se perdre dans des rêves sur l'absolu, océan pour lequel elle n'a « ni boussole ni voile ». Celui qui se contraint, dit Cresson, non seulement à ne rien affirmer objectivement sans prouver, mais encore à ne rien croire là où toute preuve décisive est impossible, se fait un programme acceptable ⁷⁰. Mais il ajoute que l'attitude positiviste n'est pas la seule légitime. Pour qu'elle le soit, elle doit démontrer que tout ce qui est d'ordre métaphysique est *inconnaisable*. C'est alors seulement qu'on pourrait prouver « que notre esprit est fait d'une telle manière qu'il est condamné à ne pouvoir avoir *aucune idée juste sur la nature de ce qui est* ». Or, nous dit Cresson, il est impossible de démontrer d'une manière décisive le caractère inconnaisable de la métaphysique.

Mais ce qui est intéressant dans la discussion de Cresson, c'est sa manière d'envisager les sciences positives elles-mêmes. Celles-ci ne se développeraient pas sans l'intervention d'une certaine *croyance*. « Les mathématiques, dit-il, se construisent tout entières par rapport à certaines conventions initiales qu'elles posent. Nous ne croyons à la valeur complète de leurs conclusions que parce que nous croyons, et à la valeur initiale de leurs principes, valeur qui n'est pas démontrée, et à la perfection des raisonnements que nous avons faits, perfection dont l'évidence n'est jamais absolue. Quant aux sciences de la nature, elles seraient vraiment mal venues à faire fi de toute croyance » ⁷¹. Quand nous affirmons une loi, dit-il encore, nous affirmons toujours une foi. Tous ces exemples ne sont-ils pas de nature « à encourager quiconque se croit autorisé à dépasser, en métaphysique, par un acte de croyance, les bornes du savoir prouvé et prouvable ? » ⁷².

⁷⁰ *Ibid.*, p. 250.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 267-268.

⁷² *Ibid.*, p. 270.

Mais qu'est-ce qu'un acte de croyance ? Cresson nous l'explique lui-même en discutant l'idée de la volonté de croire dans le pragmatisme. « Notre esprit, écrit-il, est ainsi fait : il ne peut croire que ce qui lui paraît croyable. Il lui faut même quelque chose de plus. Pour que nous admettions une croyance, il faut qu'elle nous semble reposer, soit sur des faits que nous pensons établis, soit sur des principes que nous jugeons vrais, soit, à la fois, sur des faits et des principes de cet ordre. Sans cela, pas de croyance, au moins chez les individus sains » ⁷³.

Voilà qui est plus clair. Et toute la discussion du positivisme, chez Cresson, achemine sa thèse vers un équilibre plus marqué. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer les étapes de sa démarche.

Premièrement, une doctrine dogmatique est indéfendable pour la simple raison qu'aucune preuve décisive ne peut l'établir. C'est dire qu'il est absolument illégitime d'affirmer catégoriquement sans preuve l'existence de Dieu, par exemple. Peu importe, ici, que Dieu existe ou n'existe pas en fait. Le positivisme, par contre, est défendable puisqu'il refuse d'affirmer ce qui n'est pas prouvé.

Deuxièmement, la croyance est tolérée en métaphysique puisqu'elle n'est pas exclue des sciences positives elles-mêmes. Nous ne discutons pas le problème de l'intervention de la croyance dans le cœur du raisonnement mathématique. Mais il va sans dire qu'une proposition *crue* ne se pose pas en tant que proposition vraie ou prouvée. Elle ne dépasse donc pas le prouvé pour se poser comme si elle était prouvée.

Enfin, la croyance n'est pas un acte arbitraire. Elle repose sur « des faits établis » ou sur « des principes vrais », pour celui qui croit. Mais cela ne revient-il pas à l'identifier avec la croyance qui intervient dans les sciences de la nature ? Dans ce cas, elle serait une croyance universelle et objective. Ce qui ne correspond pas, vraisemblablement, à

⁷³ *Ibid.*, pp. 298-299.

la notion de croyance chez Cresson. Car celui-ci l'envisage plutôt comme une certitude subjective qu'on n'arrive pas à imposer à autrui. Nous pensons que cette nouvelle difficulté ne peut trouver sa solution que si nous sortons du labyrinthe des théories métaphysiques et que si nous retournons aux choses elles-mêmes. Il faut qu'un Cresson se demande : Qu'en est-il de la liberté humaine, de la mort, de l'être et de Dieu ? Là, la réponse : « *Je crois* que l'homme est déterminé » signifie qu'elle est la seule réponse valable. Mais alors celui qui dit : « je crois que l'homme est libre », ne possédera, selon moi, qu'une croyance injustifiée. Car ce qui est probable pour moi ne doit pas être improbable pour un autre. Autrement, je me poserais sur le plan du vrai, en m'opposant à lui.

La conclusion qui se dégage de cette discussion est que le métaphysicien, tout comme le savant, n'affirme que dans la mesure où il prouve, c'est-à-dire dans la mesure où il entend prouver. Une discontinuité entre la théorie et la démonstration est complètement inconcevable. Il est donc impossible de dépasser les limites du prouvé par on ne sait quel « acte » libre ou quel « bond » gratuit.

III. — LA DÉMONSTRATION CIRCULAIRE EN PHILOSOPHIE.

On est allé jusqu'à dire qu'affirmation et preuve ne sont pas deux opérations distinctes, mais deux aspects d'un seul et même acte. C'est ce que cherche à montrer l'abbé Jules Martin dans un livre consacré tout entier à la démonstration philosophique. Examinons la thèse de l'auteur.

« Entre *Démonstration philosophique* et système, ou, selon le cas, Métaphysique, écrit-il, il n'y a aucune différence réelle. Mais Démonstration philosophique indique plutôt la force par laquelle un système tend à s'imposer » ⁷⁴. Le *fait*

⁷⁴ J. Martin, *La démonstration philosophique*, p. 7.

qu'il rencontre dans toutes les doctrines philosophiques est que « ce qu'on nomme la démonstration d'un système purement doctrinal ou spéculatif, se confond avec le système lui-même » ⁷⁵. Il est certain, selon Martin, que tout, dans l'*Ethique* de Spinoza, dépend d'une notion fondamentale qui est l'unité de substance; et il suffit de n'admettre pas cette notion pour que l'*Ethique* n'offre plus rien de solide. Si Descartes avait été d'abord un panthéiste ou un athée, il aurait considéré comme paralogismes les preuves qu'il donne de l'existence de Dieu. Leibniz juge la valeur de tout raisonnement par le rapport du raisonnement avec le principe de l'optimisme. On ne verra jamais l'illusion d'une doctrine, écrit Martin, sans apercevoir cette doctrine condensée tout entière en un principe que l'on rejette. Mais « ce principe fondamental ne se pose pas comme un axiome, il s'appuie, ou, du moins, il a l'air de s'appuyer sur des preuves, et à leur tour les preuves ne valent que par leur rapport avec le principe dont elles sont censées garantir la valeur; donc la démonstration philosophique est un cercle » ⁷⁶.

Un cercle ? Rassurons-nous. L'abbé Martin n'est pas un adversaire de la métaphysique. Le cercle, ici, n'est pas vicieux, n'est pas un *vrai* cercle. La preuve est qu'on le trouve dans tout raisonnement, sans exclure le raisonnement mathématique. On n'ôtera jamais, dit l'auteur, « au raisonnement le plus légitime la disposition réellement circulaire; c'est-à-dire, on ne réussira jamais à former un raisonnement qui se composerait de parties réellement distinctes, et dont l'une serait la garantie réelle de l'autre » ⁷⁷.

Il fallait, peut-être, selon nous, établir une distinction précise entre les termes : cohérence formelle, tautologie et cercle vicieux.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 17.

Mais passons à un exemple qui explique l'idée de l'auteur. Saint Thomas écrit : « Certaines choses peuvent être ou n'être pas. Or, il est impossible que toutes les choses de cette sorte existent toujours; car ce qui peut ne pas être se trouve parfois n'être pas. Si donc toutes choses peuvent n'être pas, il y eut un moment où rien ne fut dans l'univers. Mais si cela est vrai, il n'y aurait rien non plus maintenant; car ce qui n'est pas ne commence d'être que par ce qui est ». Martin commente ce raisonnement en disant « qu'il est une manière plus développée, plus claire et plus explicite de se représenter ceci : le monde dont nous faisons partie est une réalité contingente. Le mot *réalité contingente*, compris comme saint Thomas le comprend, contient tout. Mais dans l'esprit de saint Thomas, le contingent exige le nécessaire. Aussi, à tout prendre, le raisonnement de saint Thomas n'est que l'expression plus complète et plus concevable de ce principe : l'être nécessaire existe » ⁷⁸.

Voilà un principe qui doit surprendre les thomistes. Il n'est pas, pour eux, un principe, mais une vérité transcendante qu'on démontre par le principe de raison. Il est vrai que, sur le plan ontologique, la conclusion n'est pas postérieure aux prémisses. Mais, sur le plan de la connaissance, la conclusion suit des prémisses, vient après elles sans être supposée par elles. L'originalité de Martin consiste à dire que si l'affirmation : « l'être nécessaire existe » n'était pas posée implicitement par le philosophe, aucune preuve n'arriverait à l'établir. Ainsi, l'exposition d'un système n'est qu'une explicitation d'une conception primitive. Et pour se rendre compte de la démonstration philosophique il faut « bien voir que toutes nos pensées spéculatives ne sont réellement qu'une seule pensée, dont nous prenons conscience en diverses manières » ⁷⁹. Tout homme, dit encore l'auteur, le sauvage le plus grossier aussi bien que le philosophe le plus sublime pense, par un acte très confus, la science

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 31.

spéculative universelle⁸⁰. Cette fois-ci, ce n'est pas seulement le système complet du philosophe qui est impliqué dans sa conception confuse, mais aussi la science universelle tout entière. Les divers systèmes ont beau être incompatibles, ils ont néanmoins un fond identique. « Ce fond doctrinal, dit l'auteur, ne saurait être précisé; mais il est réel; il donne à une œuvre philosophique son caractère. Sans ce fond identique, les systèmes qui se sont succédé et qui se sont contredits n'offriraient rien d'intelligible. Il serait impossible de lire avec intérêt Platon et Aristote, saint Augustin, Spinoza et Kant »⁸¹.

Nous ne croyons pas que cette affirmation hardie puisse éclairer vraiment le problème de la démonstration philosophique. Nous pensons que Martin a été amené à la poser pour expliquer l'intellection des différentes doctrines dont chacune s'établirait comme un cercle gigantesque ou comme une cascade de syllogismes. Nous montrerons, dans la suite, que l'unité d'un *système* philosophique englobe une pluralité ou une discontinuité interne et qu'il est impossible de découvrir entre ses parties une cohésion strictement formelle.

Mais voici que l'abbé Martin arrive à des considérations plus profondes. Il cherche à dissiper une illusion des philosophes, qui accompagnerait les doctrines les plus opposées. Cette illusion « consiste à supposer en chaque philosophe, sinon deux intelligences, au moins deux énergies indépendantes, dont l'une construirait ou percevrait la doctrine, tandis que l'autre, restant étrangère à la doctrine perçue, aurait ainsi le pouvoir supérieur d'exercer un examen désintéressé et de porter une sentence définitive »⁸². Chaque philosophe, tout en conservant la plénitude de sa conviction, se demande pourquoi les autres n'aperçoivent pas l'absolu de la même manière que lui. Aussi invoque-t-il un prétendu

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 42 et 47.

⁸¹ *Ibid.*, p. 60.

⁸² *Ibid.*, p. 142.

critérium de la vérité qui, comme une seconde intelligence, juge les pensées de la première. Malebranche, par exemple, croit avec pleine réflexion posséder un critérium infaillible. Pour lui, la perception de la vérité se distingue du sentiment de satisfaction que la vérité connue fait éprouver. « L'usage que nous devons faire de notre liberté, dit-il, c'est de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par les reproches intérieurs de notre conscience » (*Recherche de la vérité*, livre I, chap. II, n° 3). C'est la raison pour laquelle il est convaincu qu'un Spinoza ment à lui-même et aux autres⁸³. Descartes s'attribue, par privilège, une intelligence qui juge avec autorité et avec indépendance. Il construit sa philosophie en dehors de lui-même comme un ouvrier fabrique un meuble⁸⁴. Plus encore que Descartes, Kant domine et juge. « Il s'examine et se juge comme un étranger à lui-même; et il se connaît comme s'il était resté lui-même »⁸⁵. Sa *Critique* ne lui fournit-elle pas une « pierre de touche infaillible pour apprécier la valeur des ouvrages philosophiques, anciens et modernes ? »

Contre cette illusion des philosophes, Martin affirme, par exemple, qu'un Aristote, pour combattre Platon, n'a que la raison doctrinale d'Aristote. De même, chaque fois que Spinoza prétend réfuter, il reproduit en d'autres termes son même panthéisme⁸⁶. Et l'auteur de conclure : « Le philosophe semble avoir honte de n'être qu'une intelligence déterminée selon telle doctrine. Il parle de principes, ou de preuves, ou de méthode; tout cela lui paraît plus clair et plus ferme que sa doctrine. Il lui est agréable de dire que sa doctrine est vraie, parce que telles preuves la démontrent. Ce mot vulgaire *preuves* résumerait en lui seul toutes les

⁸³ *Ibid.*, p. 151.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 183.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 188.

illusions... Le philosophe qui prouve sa doctrine ne fait pas autre chose que de la penser exactement et de se l'affirmer »⁸⁷.

Que signifie alors la discussion entre philosophes ? Toute critique, pense Martin, est totalement inefficace lorsqu'elle est dirigée contre un philosophe de génie. Celui-ci se sent inaccessible à toutes les démonstrations qui le condamnent. L'explication de ce fait consiste à comprendre que « la raison du philosophe est la force individuelle qui pense une doctrine déterminée et qui ne peut penser comme vraie que cette doctrine »⁸⁸. Chacun de nous, en invoquant la raison, n'invoque, en fait, que son propre sentiment du vrai. La seule raison humaine effective, la seule qui, réellement, discute les questions doctrinales, c'est toujours telle ou telle raison individuelle, parvenue enfin à son plein développement ; c'est la raison qui s'appelle saint Augustin, ou Spinoza, ou Kant. Se demande-t-on pourquoi tel philosophe est Spinoza et tel autre Kant ? Ce sont là, dit Martin, « des questions humainement insolubles »⁸⁹. Mais « la seule ressource d'un philosophe, c'est d'être lui-même, et le seul résultat qu'il puisse toujours obtenir, c'est de faire sentir sa force intellectuelle »⁹⁰.

Nous croyons que Martin, dans le fond, a vu juste. Le philosophe ne possède pas deux raisons distinctes. Ses objections contre un autre philosophe ne se fondent pas sur un critérium objectif, mais sur sa propre conception philosophique. Mais ce que nous n'admettons pas, c'est l'identification complète entre le système et la preuve. Cette identification, qui vise à montrer l'identité de rapport entre les deux termes, aboutit, en fait, à noyer la preuve dans le système et, par suite, à l'annuler. La preuve, en tant qu'elle réalise le progrès de la connaissance, ne devient « illusion »

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 206-207.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 214.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 218.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 264.

que lorsqu'on supprime, dans une théorie philosophique, les parties réellement distinctes. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

Il est pourtant à remarquer que le raisonnement philosophique ne prétend pas à une *créativité* supérieure à celle du raisonnement mathématique. Or, Martin écrit lui-même : « On voit enfin que démonstration, au sens de passage à l'inconnu, n'existe nulle part, ni dans les mathématiques, ni dans la philosophie; mais démonstration, au sens de procédé par lequel on perçoit dans un principe primitif tout ce qu'il contient, c'est-à-dire tout ce qui était en nous, et que nous n'apercevions pas, existe aussi bien dans la philosophie que dans les mathématiques » ⁸¹. Ce qui revient à admettre la nécessité et l'efficacité de la preuve dans la démarche cognitive de la conscience.

La théorie de Martin présente une autre difficulté par le fait qu'elle renvoie au mystère la divergence des esprits philosophiques. Certes, le mystère nous entoure de toutes parts. Mais la tâche de la pensée n'est-elle pas de reculer ce mystère autant que possible et de conquérir des terrains dans son propre domaine ? L'analyse de Martin serait beaucoup plus instructive si elle s'était attachée à la genèse même de la théorie philosophique et au processus de sa construction.

Notons, enfin, que Frédéric Paulhan considère le livre de Martin comme l'œuvre d'un « philosophe sérieux et sincère, qui sait penser par lui-même » ⁸². Et tout en le critiquant sur plusieurs points, il écrit : « Nous sommes facilement entraînés à revoir à notre point de vue ce qui nous est offert par d'autres, et je me suis laissé entraîner d'autant plus facilement que la doctrine de M. Martin m'en faisait presque une obligation, de sorte que je l'ai à quelques égards confirmée en la discutant » ⁸³.

⁸¹ *Ibid.*, p. 72.

⁸² Cf. *Revue philosophique*, 1899, p. 424.

⁸³ *Ibid.*, p. 430.

VI. — CONCLUSION.

Dans ce chapitre, nous avons exposé et brièvement discuté trois théories générales de la preuve métaphysique. La conclusion que nous croyons pouvoir dégager est qu'une théorie philosophique se réfère toujours à des preuves qui la valident. Elle est, en droit comme en fait, l'aboutissement nécessaire d'une méditation progressive. Et il suffit de prendre conscience de la signification exacte que lui donne son auteur, des limites qui précisent et arrêtent son contenu effectif, pour saisir qu'elle est en parfaite continuité avec ses preuves. Essayons de le vérifier dans un problème métaphysique déterminé. Nous choisissons, pour exemple, celui de l'immortalité de l'âme.

CHAPITRE V

CONTINUITÉ DE LA THÉORIE ET DE LA PREUVE EN MÉTAPHYSIQUE (SUITE) POUR UNE VÉRIFICATION HISTORIQUE

I. — LE PROBLÈME DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.

On a pu dire que si la mort n'était pas, la métaphysique serait sans objet. Ce qu'il y a de vrai dans cette idée, c'est que l'émergence de la pensée est intrinsèquement liée à une déchirure inscrite dans la condition humaine. Toute conscience est une conscience d'insuffisance, d'insatisfaction, de finitude. L'homme n'est pas un dieu et ne peut pas l'être. C'est pourquoi il réfléchit, se dépasse, souffre et espère. C'est pourquoi il est métaphysicien. Les prophètes, les sages et les philosophes ne font que lui rappeler ce qu'il est et ce qu'il doit être. En se contredisant, ils l'incitent à penser plus intensément et d'une façon personnelle.

Face aux « situations-limites », l'existence est une existence révoltée. Peu importe qu'elle se révolte, parfois, à genoux. Et penser c'est se révolter, se promouvoir, se projeter, se créer à l'image de son idéal. La métaphysique occidentale, de Platon à Jaspers, comme la sagesse de l'orient, prend son point de départ dans l'étonnement. Mais qu'est-ce que s'étonner si ce n'est s'étonner de ses propres limites ? L'homme, pense Heidegger, est métaphysicien, non

en dépit de sa finitude, mais en raison d'elle¹. Mais si l'homme est un être-pour-la-mort, n'est-il pas aussi réflexion sur la mort et sur sa signification ? Certes, nous ne présumons pas que ce problème se réduit nécessairement à celui de l'immortalité de l'âme. Car on pourrait dire qu'une métaphysique possible est capable de traverser la question de l'immortalité et de la dépasser en deux sens contraires.

On pourrait, d'un premier point de vue, situer le problème de la survie dans la préoccupation du moi empirique seulement. Dans ce cas, connaître que l'âme est immortelle, c'est connaître une vérité de fait qui n'a pas une grande importance métaphysique. Pour le moi proprement métaphysique, cette vérité n'éclaire en rien le mystère ontologique. On persiste à demander : pourquoi y a-t-il de l'être, de la mort, de l'immortalité, du divin plutôt que Rien ? Que signifient ces étoiles superflues, cette terre de boue, ces souffrances insensées et ce déroulement fou du temps et de l'univers ? Le fait de la survie, avec le cortège des délices et des peines, risque encore d'accroître les obscurités... Mais on pourrait, d'un autre point de vue, envisager la mort comme un accident et l'homme comme un être-pour-la-vie. Le problème de la mort se réduit alors au problème de la mort injuste, de la mort que l'homme inflige à l'homme par corruption et diabolisme, c'est-à-dire au problème du mal sous toutes ses formes et couleurs.

Quoi qu'il en soit, les hommes se posent la question de savoir si le néant est, ou n'est pas le sort de l'homme. Ils la placent, souvent, au centre de leurs conceptions de la vie. M. de Unamuno écrit : « Un jour parlant avec un paysan, je lui proposai l'hypothèse selon laquelle il y aurait en effet un Dieu régissant le ciel et la terre, conscience de l'Univers, mais sans que pour cela l'âme de chaque homme fût immortelle, au sens traditionnel et concret. Il me répondit : « Alors, pourquoi ce Dieu ? » C'est la même réponse que

¹ Cf. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 314.

se firent dans le for intérieur de leur conscience l'homme Kant et l'homme James »². Jacques Chevalier connaît aussi une femme-philosophe du peuple qui lui disait à Château-roux : « Tout le mal vient de ce qu'on ne croit plus à une autre vie ». Il pense que cela est vrai et que le déclin de notre civilisation est allé de pair avec le déclin de la foi en l'au-delà³. René Schaerer situe le problème de la survie au cœur d'une conception de la valeur et de la vie et affirme que la croyance à l'immortalité est « propre aux plus grands esprits d'aujourd'hui, et non le fait de quelques illuminés d'autrefois »⁴.

Il peut être difficile de comparer objectivement, et du point de vue de la grandeur d'esprit, un Gide et un Claudel, un Rostand et un Teilhard de Chardin, un Marcel et un Sartre. Mais il est certain qu'un penseur ne trouve de la profondeur que dans la pensée qui s'apparente à la sienne. C'est sa manière d'être authentiquement lui-même.

II. — PREUVES VÉCUES ET PREUVES ÉLABORÉES.

Laissons de côté les matérialistes et les arguments de Lucrèce, de Buchner ou de Le Dantec et voyons comment l'immortalité cherche à se prouver chez ceux qui l'affirment catégoriquement ou à moitié. Janet et Séailles nous disent : « C'est avec Platon que la question de l'immortalité de l'âme entre dans la philosophie et y est traitée sous forme scientifique »⁵. Que faisait donc l'humanité avant Platon ? Pouvons-nous dire qu'elle est arrivée à affirmer l'immortalité par une divination magique ou un bond très heureux ? Ce serait vraiment un miracle.

² M. de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie*, trad. M. Faure-Beaulieu, p. 9.

³ J. Chevalier, *La vie morale et l'au-delà*, p. 12.

⁴ R. Schaerer, *Le philosophe moderne en face de la mort*, dans *L'homme face à la mort*, p. 144.

⁵ Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 892.

Maritain nous fournit, là-dessus, une distinction intéressante entre connaissance vécue et connaissance intellectuelle. L'homme primitif posséderait une foi instinctive, une conviction substantielle de son immortalité. Mais « les idées, les raisons et les explications par lesquelles les hommes primitifs cherchaient à justifier leur croyance et à imaginer la survivance des morts nous semblent tout à fait bizarres, souvent absurdes »⁶.

Nous pensons que toute la question est de savoir quelles sont les forces déterminantes dans la croyance du primitif. On ne peut pas admettre que des raisons bizarres et ridicules puissent être le fondement d'une grande vérité. Maritain, au fond, ne l'admet pas non plus, quoiqu'il pose, ailleurs, que de prémisses fausses on peut tirer une conclusion vraie. Selon lui, l'intelligence humaine, même chez le primitif, a une vive perception que le Moi, le Connaissant capable de connaître sa propre existence, est supérieur au temps. « Le moi ne peut s'évanouir, car la mort, comme le sommeil, est un événement situé dans le temps, et le Moi est au delà du temps »⁷.

Mais quelle est alors la fonction des justifications explicites du primitif ? Nous disons que puisqu'elles sont postérieures à sa croyance, elles ne la fondent pas. Elles ne font que prolonger cette croyance et la situer dans une conception générale des choses. Mais, dans ce cas, leur absurdité doit se retrouver dans le contenu de ce qu'elles affirment. Car nous ne croyons pas qu'une grande vérité spirituelle puisse être découverte *par hasard* ou déduite à partir de faux raisonnements. Nous concluons donc que si l'on dit que le primitif voit juste en croyant à l'immortalité, on doit dire aussi que ses raisons réelles sont certainement valables. Quant à ses « raisons absurdes », elles ne justifient, en fait, que des affirmations distinctes de celle de l'immortalité, que des erreurs ou des absurdités.

⁶ J. Maritain, *Sort de l'homme*, p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 17.

Passons maintenant à la distinction entre les preuves vécues et les preuves élaborées de l'immortalité. Elle nous montrera toute la différence qui sépare le souci de savoir si l'âme *est* immortelle du souci de savoir si cette immortalité *est démontrable par la raison*.

La preuve fondamentale du néo-thomisme, par exemple, est, peut-être, ramassée dans ces lignes : « Nous constatons par intuition que nous pensons; il existe donc un *principe de notre pensée*, première conclusion métaphysique; car notre pensée qui est contingente existe par un autre. — Nous constatons expérimentalement que notre pensée est capable de réfléchir sur elle-même; elle est donc d'*ordre spirituel* (deuxième conclusion métaphysique), car ce qui est matériel ou qui dépend intrinsèquement de la matière ne peut réfléchir. Si elle est d'ordre spirituel, *son principe est d'ordre spirituel*, car le spirituel ne peut provenir du matériel (troisième conclusion métaphysique). Si ce principe est d'ordre spirituel, *il existe indépendamment de la matière* (c'est la notion même de spiritualité), quatrième conclusion métaphysique; s'il existe indépendamment de la matière, il ne peut cesser d'exister au cas où il serait séparé de la matière, *il est donc immortel* (cinquième conclusion métaphysique) » ⁸.

Ce raisonnement entend être absolument rigoureux et nécessairement concluant. Il n'est pas dans notre tâche de le discuter. Rappelons seulement qu'un thomiste est, en général, un philosophe chrétien et catholique. Il a donc, dans sa théologie, une conception de la résurrection de l'homme. Cette conception ne contredit pas l'affirmation philosophique que l'âme est immortelle par nature. Mais si le thomiste interprétait le Nouveau Testament à la manière d'un théologien protestant comme Philippe Menoud, par exemple, il ne penserait pas à cette preuve, disons ontologique, de l'immortalité. Menoud écrit que « lorsqu'on lit l'Écriture sainte, on ne peut pas ne pas être frappé de voir qu'elle

⁸ Alfred Ancel, *Métaphysique générale*, p. 94.

présente toujours l'immortalité comme un don de Dieu en Jésus-Christ »⁹. Ce qui s'oppose à l'habitude de considérer l'âme comme immortelle par nature. La conception dualiste de l'homme est, selon l'auteur, une conception hellénique qui, des Grecs, « a passé dans le déisme moderne et, par lui, dans certaines formes abâtardies du christianisme »¹⁰.

Ce qu'il nous importe de dégager, c'est que la *raison* qui prouve dans le thomisme n'est qu'une raison thomiste. Mais il y a plus. Un futur thomiste, un étudiant débutant dans un institut catholique par exemple, croit déjà à l'immortalité de l'homme. Il y croit par la foi religieuse et avant même d'apprendre le sens des notions principales employées dans la preuve thomiste. Qu'arrivera-t-il le jour où le *théorème* de l'immortalité lui sera enseigné ? Probablement rien. Aucune transformation substantielle dans sa conviction originelle ; aucune conversion spirituelle. Tout au plus possédera-t-il une arme, facile à manier, pour se défendre et attaquer... La preuve ne sera pas, pour lui, une raison nécessaire et suffisante, une preuve véritable. Son absence ne serait pas, pour lui, catastrophique. N'admet-il pas d'autres dogmes sans qu'ils soient *intrinsèquement* démontrés ?

Voyons enfin, dans cette école, les raisons qui *défendent* la résurrection des corps.

Maritain, qui professe que l'immortalité véritable est l'immortalité de l'*homme*, âme et corps, et non seulement celle de l'âme, avoue que l'immortalité de la personne humaine transcende le domaine philosophique. Mais il admet que, sur cette question, la raison a quelque chose à dire. Elle comprend qu'une âme séparée n'est pas une personne et que la vie des âmes isolées est « une vie décolorée dans un terne paradis... »¹¹. Foulquié nous dit qu'il est « difficile de

⁹ Ph. Menoud, La signification chrétienne de la mort, dans *L'homme face à la mort*, p. 156.

¹⁰ *Ibid.*, p. 157.

¹¹ J. Maritain, *Sort de l'homme*, p. 24.

concevoir comment, sans corps, l'âme peut avoir le sentiment de son individualité et éprouver quelque souffrance »¹². Mais voici une preuve présentée en bonne et due forme. L'union de l'âme au corps, dit André Munier, est une exigence naturelle de l'âme. « Parce que l'âme est naturellement Forme Substantielle, elle exige de mener sa vie définitive comme Forme Substantielle »¹³. Mais comment rendre à une âme un corps qui soit précisément celui qui lui fut uni avant la mort ? L'auteur répond : « Voici une âme qui réanime une Matière première, c'est-à-dire lui *communique* sa propre existence, sa propre vie : existence, vie, qui est celle même de l'homme qui mourut et qui maintenant ressuscite. Cette Matière-là, quelle que soit son individualité substantielle à l'instant antérieur, se trouve *changé substantiellement* et acquiert une existence individuelle *nouvelle*, celle même de l'âme qui en prend possession comme Forme substantielle »¹⁴. Ainsi, l'immortalité sera personnelle et la nature humaine sera reconstituée.

L'argumentation est subtile. Mais nous ne croyons pas que ce soit grâce à elle que l'auteur admet la résurrection de la chair.

On pourrait dire qu'une théorie qui se présente comme philosophique doit être envisagée comme telle, et qu'il ne sert à rien de la rattacher à la foi religieuse de son auteur. Nous l'accordons. Mais notre conception de la preuve implique que la relation preuve-théorie est analogue à la relation cause-effet. Une cause n'est réelle que si l'effet se produit par la présence de cette cause et s'annule par son absence. Or, la preuve de l'immortalité de l'âme ou de la personne ne joue pas, chez le thomiste, en tant que conscience une, le rôle d'une cause. A moins de dire que la tâche de la preuve se limite ici à affirmer que l'immortalité de l'âme est susceptible d'être intrinsèquement démontrée par la rai-

¹² P. Foulquié, *Métaphysique*, p. 386 n.

¹³ A. Munier, *Philosophie*, T. I, p. 426.

¹⁴ *Ibid.*, p. 429.

son naturelle. Mais dans ce cas, elle n'aurait, pour le croyant, qu'une valeur très secondaire du point de vue proprement métaphysique.

La question vraiment angoissante et profondément essentielle, donc métaphysique, est de savoir si la mort détruit ou ne détruit pas l'homme tout entier. La valeur de la réponse n'est pas subordonnée à une méthode déterminée de recherche. Lachelier, par exemple, nous est présenté comme un philosophe sincèrement chrétien ¹⁵. Il est, aussi, « catholique avec une fidélité parfaite » ¹⁶. Ce qui ne l'empêche pas d'écrire en philosophe : « Il est possible que nos facultés supérieures soient destinées à trouver dans un autre ordre d'existence un objet adéquat à elles... Mais il est possible aussi qu'il ne doive jamais y avoir pour nous ni bien intelligible, ni intuition intellectuelle » ¹⁷. Pour lui, en tout cas, « Dieu et notre propre destinée possible hors de ce monde, ne sont pas objets de science, mais de foi » ¹⁸. Mais l'acte de foi, pour Lachelier, n'est pas un saut gratuit et totalement irrationnel. Nous ne devons pas « affirmer au hasard et sans aucune raison l'existence de l'au-delà, car une telle affirmation ne nous ferait pas, en réalité, sortir de nous-mêmes et n'aurait pas plus de valeur religieuse que de valeur philosophique » ¹⁹. Quelle est donc l'attitude spirituelle de Lachelier face à la mort ? Il serait absurde de répondre qu'il pose l'immortalité en tant que catholique, sans y croire en tant que philosophe. Car la conscience est aussi *une* que la vérité. Un Lachelier est, au fond, un homme qui croit à l'immortalité de l'âme sans en admettre les preuves *directes*. Attitude très compréhensible et nullement contradictoire. Elle est pleinement affirmative en tant que

¹⁵ Cf. Louis Millet, Philosophie et religion selon Lachelier, *Philosophies chrétiennes*, Collec., Recherches et débats, pp. 173-191.

¹⁶ Sertillanges, *Le christianisme et les philosophies*, T. II, p. 311.

¹⁷ J. Lachelier, Notes sur le pari de Pascal, dans *Du fondement de l'induction*, suivi de *Psychologie et métaphysique* et de *Notes sur le pari de Pascal*, p. 197.

¹⁸ Cf. Lalande, *Vocabulaire*, art. *Métaphysique* (discussion).

¹⁹ Cf. Millet, *op. cit.*, p. 175.

métaphysique vécue quoiqu'elle reste agnostique sur un *autre* problème, celui de la puissance de la raison dans le domaine de la religion.

Ces considérations peuvent être reprises à propos de tout philosophe croyant, à commencer par Platon. « Il est possible, dit Rodier, que Platon ait emprunté sa croyance à l'immortalité aux théologues et aux mystères »²⁰. « Nous avons, écrit à son tour Jean Ithurriague, la ferme conviction que Platon a cru d'abord à la survie de l'âme, ce n'est qu'après et, sans doute, forcé par les circonstances, qu'il a tenté de justifier sa croyance. Ce ne sont donc pas des preuves rationnelles qui ont créé sa foi, cette foi existait au préalable et les arguments n'avaient pour but que de l'étayer »²¹.

Et pourtant, Platon nous propose en faveur de l'immortalité de l'âme dix preuves distinctes, pour ne citer que les principales²². Mais aucune d'elles, pense Valensin, ne représente, en fait, la véritable preuve qui a déterminé la croyance de l'homme Platon. Pour Valensin, l'argument tiré de la réminiscence « ne vaut rien », celui tiré de la spiritualité de l'âme est « simpliste ». Le Socrate du *Phédon* posséderait quand même une certitude fondée. Seulement, « il faut distinguer la certitude à laquelle Socrate est arrivé et la manière dont il explique qu'il y est arrivé »²³. La certitude suppose l'exercice d'un pouvoir d'intuition. L'explication de la certitude, l'indication de ses motifs, met en jeu un pouvoir d'analyse. Or, chez Socrate, le pouvoir d'analyse n'est pas égal au pouvoir d'intuition. Et Valensin nous explique bien la distance qui sépare les deux pouvoirs. « Le croyant, dit-il,

²⁰ G. Rodier, *Les preuves de l'immortalité d'après le Phédon, Etudes de philosophie grecque*, p. 154.

²¹ J. Ithurriague, *La croyance de Platon à l'immortalité et à la Survie de l'Âme Humaine*, p. 22.

²² Cf. A. Fouillée, *Philosophie de Platon*, T. I, I.X, ch. VI, et Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 892.

²³ A. Valensin, *Regards sur Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*, p. 104.

ressemble au montagnard. Avec ses pieds, avec ses mains, avec son coup d'œil, avec son expérience, avec son courage et sa chance, il s'est hissé au sommet d'un rocher en apparence inaccessible. D'en bas, on lui demande comment il a fait. S'il se hasarde à vouloir indiquer un chemin, une méthode et conseille de mettre les pieds ici, puis là, on peut être à peu près sûr qu'il se trompera... Il ne dira pas comment il s'y est réellement pris, et ce qu'il dira de faire sera impossible. Il se rendra ainsi ridicule » ²⁴. Ainsi, la source réelle où s'alimente la certitude de Socrate est l'intuition que voici : « il peut devenir indifférent *en fin de compte* d'avoir été ici-bas savant ou ignorant, et ainsi rien de choquant à ce que le savant et l'ignorant se trouvent un jour *égalés* dans le néant (ou l'inconscience). Mais il ne peut devenir indifférent *en fin de compte* d'avoir été moralement bon ou mauvais, et ainsi bons et mauvais ne doivent pas pouvoir être un jour *égalés* dans le néant » ²⁵. Mais Socrate, toujours selon Valensin, a renoncé à exploiter pour les autres cette source où il s'alimentait pour lui-même. Il sentait que « cette source était à lui, en lui, pour lui, et que les autres n'y pouvaient accéder ». De plus, la mise en valeur de cette intuition exige un travail d'analyse considérable... Socrate « n'avait pas dans son arsenal logique les outils nécessaires à cette œuvre de maçon, d'ingénieur, de puisatier spirituel. Aujourd'hui l'entreprise serait plus facile... » ²⁶.

Certainement, le père Valensin n'aime pas la fausse modestie. On peut trouver dans son livre *Autour de ma foi* l'analyse souhaitée. Signalons que, dans la perspective de l'auteur, la preuve réelle du « Phédon » serait une preuve cachée. Socrate-Platon le signale au début du dialogue pour la reprendre dans sa partie mythique. Ce qu'il y a de plus fructueux dans les belles lignes que nous venons de citer, c'est la distinction entre la preuve qu'on élabore pour soi-

²⁴ *Ibid.*, p. 104.

²⁵ *Ibid.*, p. 105.

²⁶ *Ibid.*, p. 106.

même et la preuve qu'on expose à autrui. Mais, ne pouvons-nous pas appliquer cette distinction à la théorie de l'immortalité chez l'homme Valensin lui-même ? La preuve morale est-elle vraiment pour lui plus déterminante que la *Promesse* divine ? Est-elle, au moins, une condition nécessaire et suffisante pour l'affirmation de l'au-delà ? Quoi qu'il en soit, un Averroès, un Spinoza, un Guyau ou un Jaspers, ne croient réellement, intérieurement, à l'immortalité que dans la mesure où leurs philosophies leur permettent d'y croire. Et il est très significatif de remarquer, à travers toute l'histoire de la philosophie, que lorsque le philosophe cesse d'être croyant, sa conception de l'immortalité cesse d'être apparentée à la conception religieuse. Ce qui signifie que les preuves du philosophe non croyant représentent les causes véritables de son adhésion à l'immortalité telle qu'il l'entend. Les preuves du croyant qui philosophe laïquement concernent plutôt la possibilité de *rencontrer* sa croyance.

Cette manière de séparer les problèmes et d'envisager chacun d'eux dans son intention propre exigerait une reconsidération d'un grand secteur de l'histoire de la métaphysique. Non seulement les questions de Dieu et de l'immortalité de l'âme, mais celles de la liberté, de la valeur de la raison, et peut-être aussi de la signification du temps et de la structure de l'être se trouveraient conditionnées par une prise de position implicite. Ainsi, pour comprendre la métaphysique vécue d'un saint Augustin, d'un Ghazali ou d'un Secrétan, il faut que l'analyse logique des œuvres cède la place à une investigation en profondeur.

Mais nous ne pouvons, dans cet essai, que nous limiter aux œuvres et procéder *comme si* elles exprimaient la conviction totale de leurs auteurs. Il suffit qu'un Lachelier avoue que « la philosophie est essentiellement panthéiste » pour qu'on puisse conclure que la philosophie de Lachelier repousse la personnalité divine. Il suffit aussi qu'un Platon ou un Descartes n'admettent pas la démonstrabilité complète de l'immortalité de l'âme pour qu'on puisse dire que

l'immortalité reste, pour eux, douteuse. C'est dans ce sens seulement que nous entendons vérifier la continuité de la théorie et de la preuve en métaphysique. Nous restons dans le problème de l'immortalité pour montrer que le philosophe prouve complètement ce qu'il affirme, ce qui implique qu'il n'affirme rien au delà de ce qu'il prouve.

III. — LES PREUVES DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.

Il est inutile d'examiner les théories positives et négatives qui se posent explicitement comme dogmatiques et arrêtées. L'attitude d'un Jolivet et d'un Sartre ne révèlent aucune ambiguïté. Il est vrai que Jolivet juge la position de Heidegger et de Sartre sophistique et fausse. Car, selon lui, tous deux « postulent, sans esquisser fût-ce l'ombre d'un essai de preuve, que la mort est l'anéantissement définitif et total de la réalité humaine »²⁷. Mais on peut répondre que cette preuve, pour eux, est *inscrite* dans une conception de la conscience, dans la certitude que l'hypothèse de l'au-delà est complètement gratuite. Un philosophe est censé prouver directement sa philosophie mais non la *fausseté* de la philosophie des autres. Jolivet lui-même ne prouve pas que les Esprits ne hantent pas les maisons et les malades. Ses preuves de l'immortalité, en tout cas, ne pèsent pas, pour un Sartre, plus qu'une absence de preuve. De même, l'inexistence de preuve directe chez Sartre n'a pas vraiment à irriter Jolivet, puisque toute preuve qui sera proposée par le premier sera certainement considérée par le second comme moins que nulle. Nous pensons, sans nous déclarer sur le fond du problème proprement métaphysique de l'immortalité, que Sartre et Jolivet prouvent, chacun à sa manière, ce qu'ils énoncent. L'attitude de ceux qui semblent hésiter sur l'affirmation de l'immortalité nous

²⁷ R. Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, p. 37.

intéresse plus vivement. Essayons donc de l'examiner rapidement à travers quelques théories dans l'histoire de la philosophie.

Prenons le *Phédon* de Platon. Il a suscité un grand nombre de questions et de controverses. L'une d'elles est la portée des preuves de l'immortalité de l'âme dans l'esprit de Platon lui-même. Nous penchons vers la thèse selon laquelle Socrate pose la synthèse de ses preuves comme parfaitement concluante. Le texte du dialogue ne manque pas d'affirmations en sa faveur. Voici le point culminant de l'argumentation qui boucle la discussion entre Socrate et Cébès : « ... Mais ce qui ne reçoit pas la mort, comment l'appelons-nous ? — Immortel, dit-il. — Or, l'âme ne reçoit pas la mort ? — Non. — L'âme est donc immortelle ? — Elle est immortelle. — Fort bien, dit-il. Pouvons-nous dire que cela est démontré ? Qu'en penses-tu ? — Oui, et même fort bien, Socrate. »²⁸. Fouillée résume la dernière preuve de Platon en écrivant : « ... L'âme ne pourra pas plus cesser de vivre que le triangle d'avoir trois angles et le nombre trois d'être impair »²⁹. Rodier affirme que Platon a établi l'immortalité aussi solidement que ses doctrines les plus fondamentales. Et il ajoute : « *A son point de vue*, l'immortalité de la raison est valablement démontrée »³⁰.

Pourtant, des études plus récentes insistent sur l'esprit de doute qui plane sur le dialogue tout entier. Robin écrit : « Le *Phédon* ne prétend pas démontrer la survivance des âmes : il *mythologise* et donne seulement des raisons en faveur d'une vraisemblance »³¹. Nous croyons que le mythe, dans le texte indiqué, ne concerne que « le voyage dans l'autre monde », c'est-à-dire la *destinée* de l'âme immortelle.

²⁸ Platon, *Phédon*, trad. E. Chambry, 105 e.

²⁹ Platon, *Phédon*, avec introduction et notes par Fouillée, 81 n.

³⁰ G. Rodier, Les preuves de l'immortalité dans le *Phédon*, *Études de philosophie grecque*, p. 154.

³¹ L. Robin, *La pensée grecque*, p. 227.

Jean Whal insiste sur le « risque » que Platon nous invite à courir et pense que Platon considère ses arguments comme une « sorte de charme, d'enchantement pour apaiser l'âme au moment de la mort... »³². Mais, là aussi, il faut distinguer le domaine de la théorie et celui du mythe. Le premier concerne l'indestructibilité essentielle de l'âme, le second, sa demeure. Là-dessus, le texte de Platon est explicite : « Soutenir que ces choses-là sont comme je les ai décrites ne convient pas à un homme sensé; cependant, qu'il en soit ainsi ou à peu près ainsi en ce qui concerne nos âmes et leurs habitacles, il me paraît, puisque nous avons reconnu que l'âme est immortelle, qu'il n'est pas outrecaidant de le soutenir, et, quand on le croit, que cela vaut la peine d'en courir le risque, car le risque est beau; et il faut se répéter cela à soi-même, comme des paroles magiques. Voilà pourquoi j'ai insisté si longtemps sur ce mythe »³³.

Jean Ithurriague, après avoir exposé les arguments de Platon, écrit³⁴ : « Est-ce à dire que Platon ait jugé ses preuves décisives ? Nous savons que non; à diverses reprises il a déclaré « qu'en ces matières il est impossible, ou du moins très difficile d'arriver à l'évidence; parmi les raisonnements, il convient de choisir le meilleur et de s'y risquer, comme une nacelle, pour faire la traversée de la vie... (Phédon : 85c.) ».

Rappelons que cette phrase est émise par Simmias qui propose ses doutes et s'apprête à lancer l'objection de la lyre. Mais il ne faut pas oublier que Socrate réfute cette objection et passe à une nouvelle preuve plus décisive.

René Schaerer nous assure que Platon a compris, il y a vingt-quatre siècles, que le problème de l'immortalité de l'âme n'était pas justiciable d'une preuve démonstrative³⁵.

³² J. Whal, *Traité de métaphysique*, p. 565.

³³ Platon, *Phédon*, 114 d, trad. E. Chambry.

³⁴ J. Ithurriague, *La croyance de Platon...*, p. 38.

³⁵ R. Schaerer, *Le philosophe moderne en face de la mort*, dans *L'homme face à la mort*, p. 143.

« Dans le *Phédon* (106 sqq), écrit-il, Socrate proclame solennellement l'immortalité de l'âme, mais Simmias garde néanmoins dans l'esprit quelque défiance, car les prémisses de la discussion n'ont pas été suffisamment établies. Un nouvel examen s'imposerait donc. Mais le soir tombe, et Socrate va mourir. Il faut conclure. Aussi décide-t-on de *supposer* simplement que l'âme est immortelle et de voir ce qu'il en résulte (107 b-d). Ce résultat sera forcément hypothétique et mythique » ³⁶.

Voilà le mythe bien séparé de la dialectique. Mais nous ne voyons pas le lien entre le caractère *suppositionnel* de l'immortalité et le caractère mythique de la description des aventures de l'âme dans l'au-delà. Car, même si les preuves dialectiques étaient concluantes, le « résultat » ne manquerait pas de rester entaché d'imagination. Un thomiste poète ne parlerait de la demeure des âmes que dans un langage mythique. Faut-il, pourtant, accorder ce grand poids à la défiance de Simmias ? Platon ne lui conseille-t-il pas d'approfondir les premières hypothèses pour pouvoir suivre le raisonnement jusqu'au bout ? Il le renvoie donc à la théorie des Idées, c'est-à-dire à une assise essentielle de l'architectonique platonicienne. Enfin, lorsque Socrate dit que « si l'âme est immortelle, il faut en prendre soin... » le mot « si » doit-il nécessairement prendre le sens conditionnel ? Quoi qu'il en soit, les considérations de Schaerer signifient que les preuves de Socrate n'ont pas convaincu Simmias. Ce qui n'implique pas qu'elles étaient insuffisantes pour Socrate lui-même. Celui-ci les comprend de l'intérieur et saisit intuitivement leur secret et leur force. C'est la raison pour laquelle, comme nous le dit Schaerer, « l'attitude et la mort de Socrate, dans le même dialogue, prennent valeur de preuve, car on ne meurt pas de cette manière quand on meurt pour une illusion » ³⁷.

³⁶ R. Schaerer, *La question platonicienne*, p. 146 n.

³⁷ R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, p. 172.

N'insistons pas sur l'interprétation historique du *Phédon* et accordons que Platon exprime, par la bouche des Thébains, ses propres doutes. Il reste à savoir quels sont les véritables motifs de ces doutes. Platon lui-même, et les historiens du platonisme, ne les indiquent pas clairement. Faut-il dire que Platon avait l'impression que la conclusion dépasse les prémisses et n'en découle pas rigoureusement ? Dans ce cas, la preuve s'effondrerait tout entière. Faut-il dire plutôt que les prémisses qui se fondent sur la théorie des Idées n'étaient, pour Platon, que vraisemblables ? Alors la question ne serait que reculée ; elle se poserait de nouveau à propos de la théorie des Idées.

René Schaerer propose une explication délicate en comparant la *force* de la preuve finale du *Phédon* à celle de la preuve ontologique de saint Anselme. Parlant de l'argument fondé sur l'incompatibilité logique de l'âme et de la mort, il écrit : « Cet argument, le dernier du *Phédon*, résume tous les autres ; ceux-ci se fondaient soit sur la parenté de l'âme avec les Idées, soit sur sa nature de premier principe ; mais parenté n'est pas identité, et un principe peut, logiquement, s'user et s'éteindre ; l'argument culminant du *Phédon* démontre la nécessité du lien qui unit l'âme à la vie, par l'exclusion réciproque de l'âme et de la mort ; c'est donc une raison négative, au terme de laquelle l'affirmation des matérialistes : « l'âme est mortelle », apparaît comme contradictoire et logiquement irrecevable ; ainsi saint Anselme répondra à l'insensé qui énonce : « Il n'y a pas de Dieu » en l'obligeant à confesser, par l'argument dit ontologique, « qu'on ne peut pas penser que Dieu n'est pas » ³⁸.

Platon ne possède donc, selon Schaerer, qu'« une raison négative » en faveur de l'immortalité : il se borne à taxer de contradiction l'affirmation matérialiste. Rappelons qu'on avait déjà assimilé le dernier argument du *Phédon* à l'argument ontologique, en ce sens qu'il déduit l'éternité de l'âme

³⁸ *Ibid.*, p. 68.

de son essence même³⁹. Ce qui n'implique pas que cet argument représente une valeur négative qui se contente de ruiner la thèse contraire, puisque la preuve ontologique de Dieu entend affirmer positivement que Dieu existe. Dans la comparaison de Schaerer, il s'agit donc d'autre chose. De quoi précisément ? Il va sans dire que, sur le plan de l'être, une proposition fausse implique que sa contradictoire est vraie. Il suffit donc que l'affirmation : « l'âme est mortelle » soit, en fait, fausse, pour que la proposition : « l'âme n'est pas mortelle » se pose d'une manière catégorique. En soi, l'âme ne peut être que mortelle ou immortelle ; le tiers est exclu. Mais sur le plan de la connaissance, on peut réfuter la négation de l'immortalité sans conclure, pour cela, que l'âme est réellement immortelle. Le malheur ici, il faut l'avouer, est qu'on retombe sur une proposition sans fondement et sans preuve, donc sur un rien. Car la possibilité subjective de l'immortalité de l'âme ne serait pas, dans ce cas, plus garantie que celle de son anéantissement. La seule issue qui reste est de dire que la raison exige nécessairement l'immortalité sans prétendre que le *réel* satisfasse pleinement à cette exigence. Conclusion qui ne semble pas exprimer le fond de l'attitude platonicienne. Aussi incombe-t-il à Platon, qui se prononce en faveur de l'immortalité, de nous dire le pourquoi de son penchant. Nous pensons qu'il ne peut s'acquitter de cette tâche qu'en montrant que les preuves *pour* pèsent plus que les preuves *contre*. Or, il a indiqué clairement les premières. Quelles sont les secondes ? Le Socrate du Phédon ne les montre pas clairement. Elles restent cachées dans son for intérieur ou plutôt dans le for intérieur de Simmias. Ce n'est pas le lieu, ici, de les deviner. Mais nous pensons qu'une recherche fructueuse de ces preuves, ou de ces contre-preuves, doit prendre son point de départ dans une distinction entre l'immortalité de la *raison* et celle de *nos âmes* individuelles. Descartes, sur les motifs de ses doutes, sera plus explicite.

³⁹ Cf. J. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, p. 151.

La métaphysique des *Méditations* tend, tout entière, vers l'établissement de la distinction réelle de l'âme et du corps. L'intention profonde de Descartes est-elle de fonder la physique géométrique de l'étendue et du mouvement, comme le pense Gilson⁴⁰, ou plutôt de justifier la croyance à l'immortalité de l'âme ? Une telle question est difficile à trancher. Il n'en reste pas moins que la *VI^{me} Méditation* entend prouver complètement et rigoureusement la séparation effective des deux substances. Dans la *II^{me} Méditation*, l'âme est *conçue* clairement et distinctement comme complète, c'est-à-dire comme substance indépendante du corps. Pour établir qu'elle l'est aussi dans la réalité, et non seulement pour l'entendement, il est nécessaire de s'appuyer sur la véracité divine. C'est donc pour suivre « l'ordre des raisons » que Descartes démontre, dans la *III^{me} Méditation*, l'existence et la bonté de Dieu et recule jusqu'à la *VI^{me} Méditation* l'affirmation de la substantialité *réelle* de l'âme. Mais là, un deuxième recours à Dieu, en tant que toute-puissance, s'impose. Car le sentiment, ou le « sens » nous atteste le fait de l'union de l'âme et du corps. Cette union qui se révèle à nous à l'encontre de l'entendement, ne s'explique que par l'intervention d'une toute-puissance. Celle-ci pourra séparer les deux substances comme elle a pu les unir. Gueroult explique l'idée de Descartes en écrivant : « Ainsi, ayant établi comme vérité éternelle la séparation réelle des substances âme et corps, nous pouvons établir, par le recours à la toute puissance de Dieu, que le fait de leur union substantielle dans l'existence ne prouve rien contre leur séparation réelle, puisque Dieu pourrait, dans le fait, les créer comme substances séparées »⁴¹.

Que devient alors le sort de l'âme après la mort ? Il semble qu'il soit possible à Descartes de répondre qu'il

⁴⁰ Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 300, cité dans Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, T. II, p. 68 n.

⁴¹ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, T. II, p. 63.

suffit de poser l'âme comme une substance complète, simple et spirituelle pour conclure à son immortalité. Conclusion qu'un thomiste, par exemple, n'hésite pas à tirer rapidement. « Comprendre que l'âme humaine est une substance immatérielle, écrit Gilson, c'est voir du même coup qu'elle est immortelle. A proprement parler, l'immortalité de l'âme n'a pas à être démontrée, du moins pour qui connaît sa nature » ⁴². Mais Descartes se montre plus prudent. A une objection d'Arnauld, qui signale l'échec de l'entreprise cartésienne de démontrer l'immortalité de l'âme ⁴³, il écrit, dans une lettre au P. Mersenne, que cela ne lui est point contraire.

On a même pensé que le premier titre de son ouvrage *Méditations sur Dieu et sur l'immortalité de nos âmes* contenait une faute d'impression consistant à mettre *immortalité* pour *immatérialité* ⁴⁵. Lavelle écrit que les deux titres que Descartes « a donné tour à tour aux *Méditations* sont singulièrement instructifs : car dans le premier il entendait démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, et dans le second seulement l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps, comme si les deux titres pouvaient s'équivaloir ou que, dans le second, il ait voulu montrer que cette distinction seule nous était accessible et que l'immortalité en était une conséquence nécessaire, bien qu'elle enveloppât un mystère que nous sommes incapables de pénétrer » ⁴⁶. De plus, la correspondance de Descartes contient plusieurs déclarations ambiguës et perplexes qui trahissent ses doutes dans l'au-delà. Alquié se réfère à une lettre de cette correspondance pour déclarer : « On aurait quelque mal... à retrouver l'accent platonicien du *Phédon* dans les textes où Descartes, traitant de l'immortalité de

⁴² E. Gilson, *Le thomisme*, p. 264.

⁴³ Cf. Quatrièmes objections faites par M. Arnauld, *Œuvres de Descartes*, Gilbert, T. II, p. 264.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 286.

⁴⁵ Cf. Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie*, p. 901.

⁴⁶ L. Lavelle, *De l'âme humaine*, p. 510.

l'âme, confesse que n'ayant « aucune assurance » sur ce que sera l'état de l'âme séparée du corps, « nous ne devons pas laisser le certain pour l'incertain », mais tâcher plutôt d'être contents en ce Monde... » ⁴⁷.

Que faut-il donc conclure ? Rappelons que si Descartes a changé le titre complet de ses *Méditations*, il n'a pas moins gardé sa lettre à « Messieurs les Doyens et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris ». Or, dans cette lettre, il est écrit que « bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle... »

La question est donc grave. Descartes n'hésite pas, dans cette même lettre, à dire qu'il ose proposer ses démonstrations « pour de très évidentes et très certaines ». D'où viennent, alors, ses doutes concernant l'immortalité ? La distinction réelle de l'esprit et du corps est catégoriquement établie, malgré le mystère de leur union substantielle dans l'homme. Le passage de la spiritualité de l'âme à son immortalité est pleinement légitime. Ainsi, l'âme *doit* être immortelle. Mais c'est une immortalité *de droit*, pour ainsi dire. L'est-elle, aussi, de fait ? Nous pensons que la clef de la réponse est dans cette lettre de Descartes au P. Mersenne : « Pour ce que vous dites, que je n'ai pas mis un mot de l'immortalité de l'âme, vous ne vous en devez pas étonner ; car je ne saurais pas démontrer que Dieu ne la puisse annihiler, mais seulement qu'elle est d'une nature entièrement distincte de celle du corps, et par conséquent qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec lui, qui est

⁴⁷ F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 304.

tout ce qui est requis pour établir la religion ; et c'est aussi tout ce que je me suis proposé de prouver » ⁴⁸.

Mais ce que Descartes prouve est en même temps tout ce qu'il affirme. Ce qu'il nous importe le plus de dégager, c'est que le pouvoir divin d'annihiler l'âme n'invalide pas la preuve de son immortalité *naturelle*, essentielle, de principe. Cette preuve est démonstrative et concluante. La liberté de Dieu ne met en doute que le passage à l'immortalité *réelle*. Une telle difficulté est en général surmontée dans le thomisme par l'invocation de la sagesse et de la bonté divine ⁴⁹. Mais il semble que Descartes n'aime pas abuser de cette bonté. Quoi qu'il en soit, il est piquant de constater que son troisième recours à Dieu l'embarrasse au lieu de l'assurer. Tant va la cruche à l'eau...

De Descartes à Pascal, le saut est un peu brutal. Mais le paradoxe veut que Pascal se montre, sur le point précis que nous traitons, plus cartésien que Descartes. Pour lui, en effet, l'existence de Dieu garantit pleinement et suffisamment l'immortalité de l'âme. Parier pour Dieu, c'est du même coup parier pour notre bonheur éternel. « Le gain attaché au succès du pari, écrit justement Lachelier, est l'objet même du pari » ⁵⁰. Cela s'explique, peut-être, par le fait que Dieu, dans l'esprit de Pascal, n'est pas le dieu des philosophes et des savants, mais le Dieu de la foi chrétienne ⁵¹.

Mais que signifie, au juste, le fameux *pari* de Pascal ? Massignon se réjouit de le trouver, tout entier, dans « un grand poète arabe, Ma'arri » ⁵², J. Whal, dans le « risque »

⁴⁸ Descartes, *Lettres au P. Mersenne*, t. II, I. L., cité in A. Fouillée dans ses *Notes sur le « Phédon » de Platon*, p. 293.

⁴⁹ Cf. R. Jolivet, *Traité de philosophie*, II, p. 688.

⁵⁰ J. Lachelier, Notes sur le pari de Pascal, *Du fondement de l'induction*, suivi de *Psychologie et métaphysique* et de *Notes sur le pari de Pascal*, p. 188.

⁵¹ Cf. E. Baudin, *La philosophie de Pascal*, T. I, p. 98.

⁵² Cf. L. Massignon, *Interprétation de la civilisation arabe dans la culture française*, *Les conférences de l'U. N. E. S. C. O.*, p. 121.

de Platon. On le rattache parfois aux habitudes contractées par Pascal avant sa conversion. Celui-ci était joueur. Et il est allé jusqu'à mettre en pari l'existence de Dieu⁵³. Soit. Il reste que le pari pascalien est un argument qui se propose de *démontrer* mathématiquement *quelque chose*. Il est faux, sans doute, de dire qu'il prouve l'existence de Dieu et, par suite, l'immortalité de l'âme. Mais il est faux, aussi, de dire qu'il établit la nécessité de *croire* en Dieu, en pariant pour lui sur le plan théorique. Car Pascal possède assez l'esprit de finesse pour comprendre que l'adhésion spirituelle ne se fait pas sans preuve ou sans évidence. Tout ce qu'il demande au libertin, est de renoncer en ce monde à l'amour de soi-même et de vivre de la seule manière qui le rend digne de la vie éternelle. Il l'invite, en quelque sorte, à prendre une attitude purement pratique. Celle-ci pourrait, ensuite, l'amener à croire vraiment en l'« abêtissant ».

Voici maintenant l'exposé du pari : « Examinons donc ce point, et disons : « Dieu est, ou il n'est pas ». Mais de quel côté pencherons-nous ? La raison n'y peut rien déterminer... mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire : vous êtes embarqué... Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est »⁵⁴. En effet, « notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner. Cela est démonstratif ; et, si les hommes sont capables de quelque vérité, celle-là l'est »⁵⁵.

L'argument est-il vraiment concluant ? Oui, à condition de le bien comprendre et d'admettre les postulats qu'il pré-suppose. Or, il est bien étrange de le trouver mal compris, en tout cas mal exposé, dans une étude spéciale sur la « logique du pari ». Jules Segond veut situer le pari de Pascal « selon sa véritable signification ». En comparant les possibilités de

⁵³ Pierre Delbet, *Le caractère de Pascal*, p. 220.

⁵⁴ Pascal, *Pensées*, Ed. Brunschvicg, 233.

⁵⁵ *Ibid.*, 233.

gain et les possibilités de perte, il écrit : « Combien de chances contre nous ? Une infinité. Combien de chances pour nous ? Une seule. Encore cette chance, marquée d'un caractère subjectif, se résout-elle dans notre sentiment et dans notre conviction. Malgré cela, malgré cette situation qui devrait l'empêcher de prononcer, celui qui fait le pari prononce ; et il prononce pour ce monde absolu, pour ce monde supérieur, où réside même à ses yeux, la véritable explication de ce monde objectif qui paraît s'opposer à lui et le nier » ⁵⁶.

Cette interprétation nous semble affaiblir, voire ruiner, la *démonstration* de Pascal. Il est vrai que celui-ci écrit très elliptiquement : « Mais il y a une éternité de vie et de bonheur. Et cela étant, quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux, et vous agiriez de mauvais sens, étant obligé à jouer, de refuser de jouer une vie contre trois à un jeu où d'une infinité de hasards il y en a un pour vous, s'il y avait une infinité de vie infiniment heureuse à gagner ». Mais ce passage doit être bien entendu. Lachelier rappelle que Port-Royal l'a supprimé, et avoue justement que, « pris à la lettre, il est à la fois incohérent et absurde ». Car personne, dit-il, ne consentirait à jouer « un pour avoir deux », ni même « une vie contre trois », avec une seule chance de gain contre un nombre infini de chances de perte. Selon Lachelier, Pascal suppose d'abord, ce qu'il n'admet pas en réalité, que le nombre des chances est infini et qu'il n'y en a qu'une en notre faveur. Mais si l'enjeu est toujours notre vie actuelle, le gain est successivement « une éternité de vie et de bonheur » et « une infinité de vie infiniment heureuse ». Lachelier insiste sur la différence entre ces deux expressions et montre que la seconde implique la multiplication de l'éternité de vie et de bonheur par un infini intensif. Dans le deuxième cas, on peut élimi-

⁵⁶ J. Segond, *Logique du pari*, pp. 30-31.

ner à la fois « l'infini qui exprime le nombre des chances défavorables, et l'un des deux coefficients infinis de notre félicité future; il reste, à chances égales, vie et bonheur comme dans le cas précédant, *plus* la multiplication de ce bonheur par un infini, soit de degré, soit de durée ». On voit, par là, que c'est dans le deuxième cas seulement que nous *devons* jouer. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit ici, pour Pascal, que d'une supposition imaginaire, d'une hypothèse. Mais les véritables données de son pari posent l'égalité entre les chances de gain et les chances de perte ou, au plus, le nombre *fini* de ces dernières.

Mais Lachelier, pour sa part, s'arrête à un autre point de l'argument pascalien et lui adresse une objection dange-reuse. Il s'agit, cette fois-ci de ce postulat primitif qui pose, selon Pascal, la possibilité *réelle* de la vie éternelle. Si cette possibilité n'est pas établie, il sera inutile de nous demander combien il y a de chances pour que l'âme subsiste après la mort. Une chose est *logiquement* possible si elle n'implique pas contradiction; mais « nous ne devons... la tenir réellement possible que si nous connaissons des raisons positives pour qu'elle existe... »⁵⁷. Or, Pascal se contente, pour l'objet de son pari, de la possibilité logique seulement. Mais, dit Lachelier, « de ce que nous ne sommes pas plus autorisés à nier l'existence d'une chose qu'à l'affirmer, il ne faut... pas conclure, comme semble avoir fait Pascal, qu'il y a une chance pour deux pour que cette chose existe. Il n'est pas admissible qu'une entière ignorance à l'égard de la réalité constitue, par elle-même, un renseignement précis sur la réalité. L'incertitude qui résulte pour nous de cette ignorance n'est ni une moitié, ni une fraction quelconque de certitude : c'est une incertitude absolue, absolument hétérogène à la certitude »⁵⁸. Et Lachelier de conclure : « si l'espoir du bonheur à venir ne repose que sur une possibilité logique, il faut renoncer au pari de Pascal ».

⁵⁷ J. Lachelier, *op. cit.*, p. 190.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 193-194.

Laissons de côté la tentative vraiment intéressante de Lachelier pour établir la possibilité réelle de l'immortalité. La critique qu'il adresse à Pascal ne serait fondée que si l'argument du pari s'adressait, en fait, à l'athée décidément matérialiste. Car, pour celui-ci, Dieu est impossible et l'immortalité, définitivement exclue. Dans ce cas, le pari n'est pas un jeu raisonnable, mais un jeu de mots et une perte de temps. Mais Pascal n'invite pas à jouer ce matérialiste satisfait; il le considère d'ailleurs comme un monstre. Il n'invite, au fond, que les angoissés, ceux qui doutent, ceux qui cherchent en gémissant. Si donc le problème de la *possibilité réelle* d'un avenir ultra-terrestre n'est pas posé dans le pari de Pascal, c'est qu'il est résolu d'avance. De plus, le pari de Pascal n'est pas un argument vécu par son auteur — car celui-ci possède ses propres raisons de croire — mais un argument élaboré pour un genre de libertins. Il est nécessaire donc, pour saisir sa force probante, de le placer dans son contexte apologétique. Toutefois, le fondement logique de l'objection de Lachelier nous est très précieux, puisqu'il confirme notre point de vue en exigeant, pour toute affirmation incertaine ou probable, pour toute « possibilité réelle », des « raisons positives » qui la justifient. Sans ces raisons qui doivent, naturellement, se poser comme valables, l'affirmation se réduit au néant. Les exemples que nous venons d'analyser le montrent sous un certain biais. Complétons notre vérification.

Chez Kant, la dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure* dévoile les paralogismes de la psychologie rationnelle. Ainsi, l'immortalité de l'âme ne se révèle pas seulement comme non démontrée en fait par telle ou telle preuve, mais comme essentiellement et définitivement indémontrable par la raison spéculative. Elle n'est donc, au point de vue de la métaphysique, qu'une pure illusion. On comprend, alors, que la *raison pratique* soit impuissante à casser le verdict irrécusable de la raison pure. Mais peut-elle dépas-

ser cette dernière sur le plan des exigences morales, sans la contredire ? Kant le croit. C'est que la raison théorique n'est pas une raison matérialiste. Elle le serait si ses critiques de l'immortalité étaient fondées sur une conception positive et arrêtée de la structure du moi. Ce qui n'est pas le cas. La porte est donc ouverte pour poser l'immortalité comme postulat de la raison pratique. Mais un postulat de la raison pratique n'est pas pratique. Il est une proposition théorique, par le fait de porter sur « l'*existence* d'un objet » ⁵⁹. Il est aussi une vérité ; « mais c'est une vérité qui n'est pas donnée au sujet par un savoir » ⁶⁰. Le postulat de l'immortalité doit pourtant se justifier. Le souverain bien suppose la conformité parfaite de la volonté à la loi morale. Or, cette conformité (la sainteté) est impossible dans la vie actuelle. Elle doit donc se réaliser par un progrès indéfini. Ce progrès, dit Kant, « n'est possible que dans la supposition d'une *existence* et d'une personnalité de l'être raisonnable persistant *indéfiniment* (ce que l'on nomme l'immortalité de l'âme) » ⁶¹.

Voilà une vérité dont la certitude est garantie par la loi pratique. Elle ne s'impose au sujet que sous l'influence de sa bonne intention. Que devient alors sa valeur ? Au regard de la raison spéculative et de ses exigences en fait de démonstration, elle reste une simple hypothèse, sans certitude apodictique. Mais, au regard de la raison pratique, elle est une hypothèse nécessaire, aussi nécessaire que la loi morale dont elle découle ⁶². Les deux raisons, comme le remarque Alquié, s'accordent sans pouvoir se rejoindre ni s'unir en une raison absolue ⁶³.

Cela explique, croyons-nous, l'attitude de Kant envers la prière, lorsqu'il soutient, par exemple, que « quiconque a fait de grands progrès dans le bien doit par loyauté même

⁵⁹ Cf. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 488.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 489.

⁶¹ Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 132.

⁶² Cf. V. Delbos, *op. cit.*, pp. 488 et 489.

⁶³ Intr. à la trad. fr. de la *Critique de la raison pratique*, p. 27.

cesser de prier ; car sa prosopopée à un Dieu qui est postulé, non démontré, serait hypocrisie » ⁶⁴. On pourrait, peut-être, répondre que c'est la raison pratique seule qui prie, à l'insu de la raison théorique. Il reste que le bilan de la doctrine kantienne se solde, à notre sens, par une nette séparation entre les deux propositions : « L'âme est immortelle » et « L'immortalité de l'âme est un postulat de la raison pratique ». La première est une hypothèse, une croyance rationnelle que la raison spéculative peut et doit même ne pas affirmer, mais que la raison pratique peut et doit « logiquement, non moralement » postuler, puisqu'« une croyance commandée est un non-sens ». La seconde, en revanche, est une vérité démontrée que Kant pose parce qu'elle s'impose.

Doit-on distinguer chez Kant entre l'homme et le penseur ? Unamuno n'hésite pas à écrire : « ... nous savons par le témoignage de ceux qui le connurent et par son propre témoignage, dans ses lettres et ses manifestations privées, que l'homme Kant... était un homme essentiellement préoccupé du problème. Je veux dire du seul problème vraiment vital, celui qui nous prend le plus aux entrailles, le problème de notre destinée individuelle et personnelle, de l'immortalité de l'âme. Kant ne se résignait pas à mourir totalement. Et parce qu'il ne se résignait pas à mourir totalement, il fit ce saut, le saut immortel, de l'une à l'autre critique » ⁶⁵. Pour l'homme Kant, comme pour la plupart des hommes, Dieu lui-même est « le faiseur d'immortalité ». Mais, dans ses écrits, ajoute Unamuno, il y a tout un « escamotage de professionnel de la philosophie ».

C'est bien possible. Nous n'avons pas écarté la nécessité, pour toute étude de la preuve métaphysique, de prendre en considération la distance qui sépare le processus réel et interne d'une conception et sa projection sur le plan de la dialectique discursive. Il arrive souvent que cette projection

⁶⁴ Cité in V. Delbos, *op. cit.*, p. 37 n.

⁶⁵ M. de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie*, trad. M. Faure-Beaulieu, pp. 8-9.

se déforme et se complique en se pliant à des nécessités extérieures et artificielles. C'est la raison pour laquelle il est difficile de remonter à la poussée dynamique d'une doctrine à travers ses cristallisations figées. La question devient plus grave lorsqu'il s'agit d'une pensée qui se plaît à cacher sa face véritable par des ingéniosités acrobatiques. En ce qui concerne Kant, il est difficile de douter de sa probité intellectuelle. Tout au plus, on peut situer sa doctrine des postulats dans une perspective qui se limite à dégager les implications de la vie morale. Ce qui n'empêche pas l'homme Kant de croire à l'immortalité, non pour pouvoir réaliser la « sainteté », mais pour persévérer dans l'être.

Cette exigence personnelle de durer constitue le nerf d'un argument essentiellement psychologique. Pierre Lamy le reprend avec enthousiasme, le creuse jusqu'au fond et l'expose avec éclat. Pour lui, « la conviction que la pensée survit à la mort, ni acquise, ni apprise, anti-expérimentale et de prime abord irrationnelle, ne peut être qu'une donnée constitutive. C'est ce qui explique qu'elle soit indestructible. Uniquement sentie, elle est invulnérable à toute réfutation, et trouve dans ses propres forces de quoi résister à toutes les contradictions apparentes » ⁶⁶. Cette conviction a toute la valeur du sentiment du Déterminisme, qui est à l'origine de la science ⁶⁷. Le comportement de la nature montre que la conception d'un besoin vital, qui n'aurait rien qui lui corresponde, est insoutenable.

L'auteur repousse comme illusoire la preuve morale qui se fonde sur la nécessité d'un séjour où les fautes soient châtiées et les mérites récompensés. « Morale et vie future, dit-il, ont des fondements assez solides pour n'avoir pas à se les emprunter » ⁶⁸. Il nous suffit, pour espérer en la vie éternelle, d'avoir confiance en la nature. Si celle-ci était

⁶⁶ P. Lamy, *Le problème de la destinée*, p. 29.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 148.

vraiment hostile à l'homme, elle lui dirait : « Je t'ai doté de la conscience de toi-même, non seulement pour qu'un jour tu la perdes, mais pour que pendant tout le temps que tu en jouiras, elle te serve à bien savoir et à savourer d'avance jusqu'à l'angoisse, qu'un jour tu la perdras » ⁶⁹. Mais la vie profonde de la nature nous apprend que « croire à l'immortalité ce n'est rien d'autre qu'achever de donner à la vie toute son intelligibilité. Ce qui, ne fût-ce qu'un instant, s'est su être, a senti le temps, en est sacré pour l'éternité » ⁷⁰.

Est-ce à dire que l'auteur entend *prouver* d'une manière certaine l'immortalité de nos âmes ? A bien suivre son argumentation, on se rend compte qu'il se place d'emblée dans un « sentiment » profond, dans une expérience intuitive. Or, une intuition n'a pas à se démontrer par des raisons. Elle est. Sa valeur ontologique, pour ainsi dire, n'exige pas une vérification extérieure. « Le sentiment de la vie future, écrit l'auteur, ne postule d'autre réalité que la sienne, il n'a par conséquent à correspondre à aucune autre » ⁷¹.

Cette affirmation n'est pas, croyons-nous, sans ambiguïté. Car la question n'est pas de prendre acte d'un sentiment, mais d'une réalité. Nous pourrions dire, peut-être, que nous sommes, ici, en face d'une intentionnalité spirituelle qui se situe en dehors de toute justification possible. Quant à l'argumentation proprement dite, elle n'a pour rôle que de repousser les objections, d'écarter les obstacles et de débarrasser l'intuition de ce qui l'empêche de s'affirmer.

Une vérité intuitive ne se pose donc pas gratuitement ; mais elle s'enracine dans l'âme dans la mesure où elle parvient à se libérer des faux scrupules.

Voici maintenant une théorie de l'immortalité de l'âme, présentée par René Schaerer. Elle nous permet admirable-

⁶⁹ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁷¹ *Ibid.*, p. 31.

ment de dégager le jeu subtil des preuves et des contre-preuves. Schaerer s'efforce d'apporter au problème d'un au-delà de la vie « un essai de solution personnelle » ⁷². Cette précision est très significative en ce qu'elle pose le caractère individuel de l'adhésion métaphysique et les liens intimes qui rattachent une pensée à son auteur. L'essai proposé avoue clairement qu'il n'a pas l'intention de prouver l'immortalité, étant donné que ce problème n'est pas « justiciable d'une preuve démonstrative ». Ce qui permet de comprendre que Schaerer ne vise pas à affirmer catégoriquement que l'âme est immortelle. Il ne nie même pas la *possibilité logique* de la thèse contraire. « Nous ne reprochons... pas à Sartre, dit-il, de nier la survivance de l'homme après la mort, car cette survivance, nous serions bien en peine de la démontrer » ⁷³. Mais, de même qu'on parle pour dire quelque chose, un penseur discute et argumente pour conclure à une *vérité*. Quelle est donc la vérité que l'essai de Schaerer se propose d'établir ? Elle n'est pas, sans doute, une pure et simple suspension de jugement dans la question de l'au-delà. Elle est plutôt une tentative pour démasquer la contradiction interne d'une philosophie qui défend certaines valeurs spirituelles et qui nie, en même temps, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Il n'est pas vrai, selon Schaerer, que l'homme prolonge la vie au-delà de la mort parce qu'il aime la vie par-dessus tout. Preuve en est la longue suite des martyrs et des suicides ⁷⁴. L'homme aime donc la vie, non pour elle-même, mais pour les valeurs qu'elle supporte. « Vie, mort, valeur, précise Schaerer, forment une trinité, et l'on ne peut comprendre l'un des termes sans les deux autres » ⁷⁵. Or, c'est l'idée de la création des valeurs par l'homme qui est à la

⁷² R. Schaerer, *Le philosophe moderne en face de la mort, L'homme face à la mort*, p. 143.

⁷³ *Ibid.*, p. 150.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 145.

base d'une attitude négatrice, assez représentative de la pensée contemporaine : « Que l'existence soit un fait collectif, comme dans la conception marxiste, qu'elle soit rigoureusement individuelle, comme dans la perspective existentielle, un fait s'affirme : l'absence de Dieu, Dieu ne sert plus à rien. Et l'immortalité s'évanouit avec lui » ⁷⁶. Mais dire que Dieu est mort et que tout vient de l'homme implique une grave inconséquence. Car l'homme n'hésite pas à sacrifier sa vie à des valeurs qui la dépassent. Si ces valeurs étaient créées par la vie elle-même, le sacrifice perdrait tout son sens. En effet, on « ne peut pas admettre logiquement que la vie crée des valeurs pour le plaisir ou le luxe de se sacrifier ensuite à elles. La notion de valeur humainement créée est une notion contradictoire » ⁷⁷.

Nous croyons que cette dernière affirmation constitue la charpente qui relie le moment critique au moment affirmatif dans l'argumentation de Schaerer. Le nœud tout entier de la question réside dans la portée réelle que Schaerer veut donner à cette affirmation. A la prendre comme elle se présente au premier regard, elle exprime une vérité apodictique. La forme catégorique sous laquelle elle se pose se justifie par le fait qu'elle se démontre, en quelque sorte, par l'absurde. Dans ce cas, elle signifie que les valeurs sont absolues, et forme la première prémisse d'un raisonnement concluant. Voici la seconde prémisse : la vie ici-bas est loin de se suffire à elle-même et de nous satisfaire. « Il faut bien que la mort ait sa lumière, qu'elle soit une porte ouverte sur un autre univers. Sans quoi (les) vertus de justice, de charité, d'amour... ne seraient qu'illusion vaine » ⁷⁸. Le raisonnement pourrait se ramasser, croyons-nous, en un syllogisme rigoureux : si l'âme est mortelle, les valeurs sont une illusion. Or, les valeurs ne sont pas une illusion,

⁷⁶ *Ibid.*, p. 146.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 153-154.

donc l'âme n'est pas mortelle. Voilà l'immortalité établie sans lacunes. Si Schaerer ne l'expose pas comme telle, c'est qu'il a des raisons diverses pour ne pas le faire. Nous affirmons, quant à nous, que ces raisons ne peuvent pas résider dans une défiance portant sur l'opération formelle qui tire la conclusion des prémisses. Car une déduction illégitime se détruit fatalement et nous ramène aux données, en deçà de leur synthèse. Il faut donc chercher ces raisons soit en dehors de l'argument exposé, c'est-à-dire dans un second argument qui prouve la possibilité réelle de la mortalité de l'âme, soit dans la structure des prémisses elles-mêmes. Laissons la première hypothèse (qui serait d'ailleurs très intéressante) puisque la thèse explicite de Schaerer ne nous autorise pas vraiment à nous y hasarder. Il ne nous reste qu'à reprendre les prémisses, celle qui envisage l'immortalité comme un complément nécessaire de l'acceptation des valeurs et celle qui pose la contradiction de la notion de valeurs humainement créées. Commençons par la première. « La justice, écrit Schaerer, est le fondement des valeurs ». Or elle « nous paraît bafouée dans certaines théories récentes niant la survie ». Il est vrai que dans la perspective marxiste et communiste, l'humanité forme un tout qui progresse vers son bonheur final. « Cette notion, écrit Schaerer, ne manque ni de cohérence ni de grandeur et fait du communisme la seule religion de salut universel que l'histoire ait sans doute connue à côté du christianisme. Mais elle repose sur deux présupposés plus que douteux : d'abord, que le groupe prime l'individu, ce qui contredit une de nos expériences les plus profondes, l'expérience de notre autonomie personnelle; ensuite que l'humanité marche, de progrès en progrès, vers le bonheur final de la société sans classe... Si l'on admet, au contraire, que la personne humaine a sa valeur en elle-même et que les progrès de l'humanité ne sont pas déterminés par une marche fatale, alors l'hypothèse de la survie individuelle devient nécessaire. Car

il faudrait être aveugle ou fou pour affirmer que, dans l'état actuel des choses, chacun reçoit équitablement la part de bonheur qui lui revient » ⁷⁹.

Cela, à soi seul, ne démontre pas, selon Schaerer, que l'âme soit réellement immortelle. Mais cela démontre, en tout cas, la liaison étroite entre la justice et la survie. C'est la raison pour laquelle l'argument s'achève par cette conclusion « que toute philosophie de bonne foi doit... aboutir à deux solutions possibles :

« Ou rejeter l'hypothèse d'une survie individuelle, et sacrifier avec elle la valeur de justice, fondement des autres valeurs; il ne reste alors à l'homme qu'à réussir cette chance unique, sa vie, par tous les moyens, bons ou mauvais sans distinction;

« ou accepter la justice comme valeur fondamentale et admettre avec elle l'hypothèse d'une survie, qui en est le complément nécessaire » ⁸⁰.

Est-ce à dire que cette alternative représente le dernier mot de la question ? Nous ne le croyons pas. Car, dans ce cas, l'essai de Schaerer serait paradoxalement une manière d'inviter celui qui nie l'immortalité à être conséquent et logique avec lui-même et à se débarrasser de toute valeur. La première « solution possible » n'est au fond possible, acceptable, que sur le plan formel. Sur le plan de l'être, elle est absolument impossible puisqu'elle a pour base une conception de la valeur logiquement contradictoire. L'intervention de la première prémisse est donc nécessaire pour nous faire sortir de l'impasse des suppositions. Grâce à elle, la synthèse s'effectue et l'immortalité de l'âme s'avère la seule solution possible. En résumé, si la justice est réelle, l'âme est immortelle. Or, la réalité de la justice n'est garantie que par une intuition axiologique, par un recours à un domaine supra-empirique, par une prise de position sur le

⁷⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 150.

plan de la valeur. C'est ce qui explique, croyons-nous, le caractère non démonstratif d'un argument qui a toutes les apparences d'une preuve décisive. Sa force probante est comme suspendue à la solution d'un problème qui exigerait de l'auteur une élucidation nouvelle.

L'attitude de Jaspers envers l'immortalité de l'âme est définie parfois comme un agnosticisme⁸¹. Dufrenne et Ricoeur confrontent des écrits apparemment incompatibles dans les ouvrages du philosophe de la transcendance, en insistant sur le côté *affirmatif* de sa position en face du nihilisme de Nietzsche ou de Heidegger. Jolivet s'arrête plutôt à l'aspect négatif de la doctrine jaspersienne et se demande si elle n'est pas une « mythologie de l'immortalité »⁸².

Voici quelques textes de Jaspers qu'on relève pour justifier l'interprétation agnostique de sa pensée : « Il est très invraisemblable qu'il y ait une immortalité, si l'on entend par là une durée temporelle sous quelque forme sensible et empirique, en continuité de souvenir avec notre vie présente »⁸³. « Je ne peux pas affirmer que l'existence s'évanouisse dans la mort comme dans son ultime instant, parce qu'elle cesse d'être empirique »⁸⁴. « Certes, ce qui subsiste d'un objet de pensée dans la notion métaphysique de l'immortalité est toujours représenté sous la forme d'un être empirique situé dans le temps; toutefois ce chiffre, dans la conscience d'être immortel, s'engloutit dans la certitude de la réalité qu'est la présence »⁸⁵. « L'être n'est pas de l'autre côté de la mort dans le temps, mais dans la profondeur empirique présente en tant qu'éternité »⁸⁶.

⁸¹ Voir Mikel Dufrenne et Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 306; R. Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, p. 69.

⁸² R. Jolivet, *op. cit.*, p. 70.

⁸³ Cité in Dufrenne et Ricoeur, *op. cit.*, p. 185.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 305.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 306.

⁸⁶ R. Jolivet, *op. cit.*, p. 68.

Pouvons-nous dire, maintenant, que ce genre d'agnosticisme s'explique aussi par la lutte des preuves antagonistes ? Le fait que Jaspers se déclare contre toute preuve contraignante en métaphysique aggrave encore la difficulté d'une telle explication. Nous rappelons pourtant, que le but de la preuve n'est pas de forcer l'adhésion d'autrui, mais de valider une prise de position. Lorsque Jaspers affirme une idée sans la prouver, il l'affirme comme une *évidence* existentielle qui surgit dans sa conscience au cours d'une méditation continue. Elle est forcément une évidence subjective et susceptible même de s'effacer par une nouvelle expérience radicale.

Mais faut-il, vraiment, admettre que la conception de l'immortalité chez Jaspers exprime un agnosticisme ? Il nous semble qu'elle repousse nettement la représentation « mythique » d'un lendemain de la mort, d'une survie personnelle qui dure indéfiniment. Cet « échec » est même nécessaire pour l'ouverture de l'existence à la transcendance. Par contre, elle soutient que la mort ne nous détruit pas complètement. Ce qui ne veut pas dire que Jaspers reprend sur ce qu'il a rejeté. L'immortalité reste une *éternité* saisie dans l'« instant existentiel », un chiffre silencieux. Ainsi le prétendu agnosticisme de Jaspers naît d'une traduction de sa pensée dans un langage déterminé, de sa transposition sur le plan religieux. Le danger d'une telle opération ne réside pas seulement en ce qu'elle minimise l'originalité d'une attitude, mais aussi en ce qu'elle place les théories différentes sur un lit de Procuste. Elle pourrait, en tout cas, bouleverser l'aspect original de la conception de l'immortalité chez les plus dogmatiques des philosophes comme Spinoza, Hegel ou Lavelle. Celui-ci, par exemple, se sent toujours de plain-pied avec l'être⁸⁷ et la vérité. Il n'en affirme pas moins le « caractère mythique » de toute interprétation purement temporelle du rapport entre la mort

⁸⁷ L. Lavelle, *De l'être*, p. 13.

et l'immortalité⁸⁸. « Celle-ci, dit-il, n'est en aucune manière une vie qui dure toujours : c'est une vie que la mort doit précisément terminer, afin qu'au lieu de se prolonger toujours comme elle a commencé, elle puisse tout entière recevoir une signification qui l'immortalise »⁸⁹. Lachière-Rey rapproche la façon de Lavelle de parler de la conscience de l'éternité, de celle de Brunschvig⁹⁰. Sciacca se demande si Lavelle n'est pas plus proche d'une forme de panthéisme dynamique que du déisme chrétien⁹¹.

Nous croyons que, pour dépasser une équivoque semblable, il faut peut-être que le philosophe cesse de démasquer les mythes et de les courtiser en même temps comme un Don Juan de la religion, suivant la remarque de Dufrenne et Ricoeur à propos de Jaspers⁹². Il faut aussi qu'il consente à préciser très nettement sa propre terminologie et à ne pas confondre immortalité et éternité de l'âme. Notons que Goblot a écrit à propos de l'expression *Immortalité de l'âme* dans le vocabulaire de Lalande : « Ce n'est pas une durée qui commencerait après la séparation de l'âme et du corps pour ne jamais finir (on dirait dans ce sens vie future) ; l'immortalité serait pour l'âme une vie intemporelle, qui ne serait plus astreinte aux lois de la durée, et ne compterait plus ni avant ni après ». Mais cette restriction et cette opposition, écrit Lalande, « ont été désapprouvées à l'unanimité à la séance du 2 juillet 1908. Le mot propre pour l'idée ainsi définie est *éternité* »⁹³. Sans doute, l'oubli est une maladie de philosophes.

⁸⁸ L. Lavelle, *De l'âme humaine*, p. 487.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 487.

⁹⁰ P. Lachière-Rey, *Le moi, le monde et Dieu*, p. 125.

⁹¹ M. F. Sciacca, *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, trad. Chaix-Ruy, p. 214.

⁹² *Op. cit.*, p. 391.

⁹³ A. Lalande, *Vocabulaire*, art. Immortalité.

IV. — CONCLUSION.

L'exposé de ces quelques théories plus ou moins *hésitantes* dans leurs affirmations de l'immortalité de l'âme ou de la vie future, nous montre que le philosophe n'affirme que dans la mesure où il prouve. Quant à la suspension *passive* du jugement, elle ne se dispense de toute preuve que parce qu'elle se place en dehors de toute affirmation. Mais, puisqu'une preuve est décisive ou n'est pas, la part douteuse d'une théorie doit naître non d'une preuve boiteuse, mais de la victoire coûteuse de quelques preuves sur quelques autres. Et s'il est vraiment permis de parler de l'homme moderne en général et de dire qu'il ne croit à l'immortalité de son âme que sous la modalité du probable seulement, on est obligé de s'appuyer sur une certaine statistique qui compte les voix *pour* et les voix *contre*⁹⁴. Quoi qu'il en soit, il est possible de réduire les principaux motifs qui empêchent une preuve de l'immortalité de conclure d'une manière apodictique, soit à la limite intrinsèque de la preuve elle-même, soit à la possibilité d'une rupture entre les exigences de l'esprit et les caprices du réel.

Le premier motif est présenté sur le plan logique, par Goblot qui écrit : « L'immortalité est la négation de la mort ; la mort est la négation de la vie à partir d'un certain instant ; en sorte que l'idée en apparence négative d'immortalité est, au fond, l'idée positive de survie. *La proposition négative*, « L'âme n'est pas mortelle » et la *proposition* « indéfinie » « L'âme est immortelle » expriment donc l'une et l'autre le *jugement affirmatif* que la vie de l'âme continue après que la vie organique a cessé. Mais croyant n'avoir à démontrer qu'une proposition négative, on fait usage d'un argument qui serait en effet suffisant pour établir une négative. On

⁹⁴ Cf. Léon Bopp, *Philosophie fédérative*, p. 229.

montre que le mode de destruction d'un organisme ne convient pas à une substance simple. Il en résulte bien que la mort du corps ne peut pas se dire de l'âme définie comme substantiellement distincte et simple. Il n'en résulte pas l'affirmation positive de la survivance de l'âme » ⁹⁵.

C'est dire que la preuve « métaphysique », par exemple, s'arrête devant l'affirmation : « l'âme ne meurt pas avec le corps », mais n'autorise pas à affirmer qu'elle lui survit indéfiniment. Elle pourrait, en effet, s'anéantir pour une cause ou pour une autre.

Le second motif de douter qui pèse, plutôt, sur la preuve morale, est sous-entendu dans cette phrase poignante de Valensin : « Si, par impossible, à mon lit de mort, il m'était manifesté avec une évidence parfaite que je me suis trompé, qu'il n'y a pas de survie, que même il n'y a pas de Dieu, je ne regretterais pas de l'avoir cru; je penserais que je suis honoré en le croyant, que si l'univers est quelque chose d'idiot et de méprisable, c'est tant pis pour lui, que le tort n'est pas en moi, d'avoir pensé que Dieu est, mais en Dieu, de n'être pas » ⁹⁶.

⁹⁵ E. Goblot, *Traité de logique*, p. 171.

⁹⁶ A. Valensin, *Autour de ma foi*, p. 56.

CHAPITRE VI

MÉTAPHYSIQUE ET COHÉRENCE FORMELLE

I. — ERREUR FORMELLE ET CONTRADICTION.

Une théorie métaphysique se réfère toujours à une preuve adéquate et y trouve son fondement. Mais cette preuve implique, à son tour, des exigences qui émanent de sa propre structure. Nous passons donc à l'étude de la preuve métaphysique en elle-même, avec l'intention d'analyser ses aspects, ou plutôt ses moments. Lalande définit la preuve en général comme une « opération amenant l'intelligence d'une manière indubitable et universellement convaincante (du moins en droit), à reconnaître la vérité d'une proposition considérée d'abord comme douteuse »¹. Cette définition décrit peut-être la démarche didactique d'un exposé plutôt que le cheminement effectif d'une découverte. En effet, prouver une vérité consiste avant tout à *trouver* cette vérité, à l'établir. Son dévoilement réel est un progrès de l'évidence, une vision nouvelle à partir des données acquises. Et ce n'est qu'en s'adressant aux autres que le philosophe étale sa preuve comme la réduction d'une proposition douteuse à une proposition certaine. Là, il parcourt, à rebours, le chemin de sa véritable ascension. Mais il reste, dans les deux cas, que prouver une vérité, c'est la

¹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, art. Preuve.

rattacher à une autre. D'où la nécessité de distinguer, dans chaque preuve, le raisonnement hypothético-déductif d'avec l'évidence intuitive. Nous nous proposons donc, dans ce chapitre, d'examiner l'aspect formel de la preuve métaphysique, aspect qui se rattache exclusivement à la logique de la conséquence.

Pour anticiper la conclusion des discussions qui vont suivre, nous disons que toute réflexion métaphysique répond, en fait comme en droit, à toutes les exigences de la rigueur déductive. Nous espérons le montrer en examinant quelques théories concernant le raisonnement métaphysique. Nous pouvons classer ces théories divergentes en deux groupes principaux. Le premier envisage le raisonnement des métaphysiciens comme infra-logique, le second, comme supra-logique. Notre discussion établira que ce raisonnement est logique, tout simplement.

Dire qu'un raisonnement pêche par la forme, c'est dire qu'il se contredit. Et réciproquement. Car il suffit de respecter le principe de non-contradiction pour être à l'abri des attaques logiciennes. Tous les sophismes proprement formels se réduisent, au fond, à dire que A est B et non- B , en même temps et sous le même rapport. Précisons, toutefois, que cela ne signifie pas que nous fondons tous les principes de la déduction formelle sur un seul. Peu nous importe ici que les principes logiques soient intrinsèquement liés ou complètement séparés. Dire, par exemple, qu'on peut nier le principe du tiers exclu sans toucher au principe d'identité ou au principe de non-contradiction, ne change rien à ce que nous venons de dire. Même en admettant la nécessité d'introduire le principe indépendant du syllogisme : « Si a implique b et si b implique c , a implique c » pour rendre compte des opérations de la logique formelle, il reste que la pensée ne peut appeler sophisme qu'une contradiction dans les termes. En effet, on ne peut pas dire qu'un raisonnement entaché d'une infraction au principe du syllogisme

seulement puisse représenter une erreur formelle irréductible à la contradiction. Car cette infraction n'est sophistique que pour celui qui admet le principe du syllogisme au préalable. Or, il suffit de l'admettre pour que toute proposition qui le contredit soit contradictoire. Cela signifie que se contredire formellement, c'est contredire une vérité déjà admise, et non une vérité supposée par les autres comme universellement évidente. Toute la question est de savoir si le philosophe raisonne parfois contre les lois de la cohérence, c'est-à-dire s'il se contredit en niant ce qu'il affirme.

Rappelons que l'exigence de la rigueur n'est une norme logique que parce qu'elle est d'abord un fait psychologique. On a bien remarqué que personne ne se contredit en sachant qu'il se contredit. On peut ajouter : et en déclarant qu'il ne se contredit pas. Mais l'homme peut-il se contredire sans le savoir ? C'est bien possible, car l'erreur, même formelle, est humaine. Par contre, si on le persuade de son erreur, il ne peut plus la maintenir. Persévérer dans l'erreur, dit aussi le proverbe latin, est diabolique. De là, nous pouvons conclure que si des philosophes reprennent un raisonnement cent fois critiqué comme illogique, c'est qu'ils admettent sa validité parfaite. Personne donc ne doit prétendre qu'ils se contredisent. Tout cela est peut-être trop abstrait. Voyons la question de plus près.

Le philosophe n'est pas infallible, même en philosophie. Papini, racontant quelque part son itinéraire spirituel, nous dit qu'il a commencé par adopter l'idéalisme et, par suite, le solipsisme. Il a cru donc qu'il était le seul être qui existe vraiment. Et, Dieu étant l'Unique, Celui qui est, Papini s'est posé comme Dieu. Mais ayant découvert un jour une erreur dans son raisonnement idéaliste, il a vu s'effondrer l'édifice qu'il avait construit. Ce qui l'obligea à déclarer : je me croyais un dieu et je me suis aperçu que j'étais un imbécile.

D'autres penseurs font des chutes moins graves. Mais les fautes accidentelles et presque insignifiantes pullulent dans les écrits des spécialistes de la philosophie. Qu'elles soient matérielles ou formelles, leurs auteurs sont toujours prêts à les avouer. Bréhier, par exemple, reste un éminent historien de la philosophie quoiqu'il ait écrit que Husserl est mort « peu après la guerre, en 1945 »². Frank Grandjean, reprenant « la distinction innovée par Kant entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques » *explique* la théorie kantienne en posant comme jugement analytique ce que Kant considérerait précisément comme synthétique. « Il est clair, dit Grandjean, que les jugements analytiques ne constituent pas un véritable enchaînement de termes... Quand je dis : Tous les corps sont pesants, ma proposition n'a ni plus ni moins de valeur scientifique que l'équation $6 = 2 \times 3$ »³. Il est curieux de remarquer que le mot « analytique » figure au lieu de « synthétique » à propos de ce même exemple dans la traduction de Barni de la *Critique de la raison pure*. Heidegger est jugé matérialiste et non matérialiste dans un même livre de Berdiaeff⁴. René Schae-
rer expose la conception platonicienne du caractère ensei-
gnable de la vertu dans ce double syllogisme :

Toute science est enseignable

La vertu est (ou n'est pas) une science

Donc la vertu est (ou n'est pas) enseignable⁵.

Il est clair que la conclusion négative n'est pas ici légitime, si l'on prend la majeure dans sa signification explicite, c'est-à-dire comme toto-partielle; car un syllogisme de la première figure n'est concluant que si sa mineure est affirmative. Il faudrait qu'on admette la syno-

² E. Bréhier, *Les thèmes actuels de la philosophie*, p. 16.

³ F. Grandjean, *La raison et la vue*, pp. 59-60.

⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Barni, revue et corrigée par P. Archambault, T. I, p. 43.

⁵ Cf. N. Berdiaeff, *Vérité et révélation*, p. 14 et p. 119.

⁶ R. Schae-
rer, La dialectique platonicienne dans ses rapports avec le syllogisme et la méthode cartésienne, *Revue de théologie et de philosophie*, 1948, pp. 28-29.

nymie des termes « science » et « enseignable » pour pouvoir convertir la majeure en une proposition universelle et obtenir le mode *Camestres* de la deuxième figure.

On peut continuer indéfiniment cette liste de *lapsus*. Nous en avons certainement, dans ces pages, commis quelques-uns à notre insu. Mais une erreur marginale n'a aucune signification philosophique, puisqu'elle ne constitue pas le nœud d'une théorie ou d'une argumentation. Ce qu'il nous importe de savoir, c'est s'il existe une contradiction flagrante dans le cœur d'une conception fondamentale représentant une constante de la pensée philosophique. Il s'agit d'examiner si le théisme ou l'athéisme, le spiritualisme ou le matérialisme, le monisme ou le dualisme sont vraiment condamnables par la logique pure. Certes, un spiritualiste ne peut juger que fausse la doctrine matérialiste. Mais, lorsqu'il la juge contradictoire, il prétend ne se référer qu'aux seules normes de la pensée cohérente, normes supposées explicitement admises par son adversaire. Ce qui implique que toute erreur est évitable, du moins en droit, qu'elle est réductible à un paralogisme de raisonnement. En effet, dit-on, « quand on remonte à son origine, on constate que tout jugement erroné est *discursif*, et que l'erreur ne s'y glisse qu'à la faveur d'un raisonnement explicite ou implicite, dont il est la conclusion... Si une erreur est *formulée* par un jugement, en réalité, elle *provient* toujours de quelque raisonnement illégitime, c'est-à-dire d'un *sophisme* » ⁷.

Nous verrons que cette analyse est simpliste et qu'elle échoue dans l'explication des divergences doctrinales en philosophie.

Nous avons écarté ces petites contradictions qu'on peut glaner çà et là dans les coins des systèmes philosophiques, puisqu'elles sont toujours susceptibles d'être reconnues par

⁷ Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, T. I, p. 556.

leurs auteurs. Nous écartons aussi les prétendues contradictions dues à l'évolution du philosophe lui-même. La plupart des philosophes, de Platon à Sartre, changent d'attitude, passent par des étapes et se dépassent vers des vérités qu'ils estiment plus profondes. Il est donc hors de propos de parler de contradiction chez Platon, saint Augustin, Kant, Marx, Husserl ou Maritain, sous prétexte qu'ils ne reprennent pas dans leurs ouvrages de maturité ce qu'ils ont affirmé dans leurs écrits de jeunesse. Alquié dit avec raison peut-être : « Rien ne permet... de supposer *a priori* que la doctrine de Descartes soit demeurée semblable à elle-même de 1619 à 1650, sinon le préjugé, à la mode depuis Bergson, selon lequel chaque philosophe passerait sa vie à cerner et à traduire une intuition unique et fondamentale. Nous avouons n'être jamais parvenus à trouver un sens à cette affirmation »⁸. En effet, on remarque chez Bergson lui-même, non seulement que la conception de Dieu dans *Les deux sources* diffère de celle de *L'évolution créatrice*, mais que la notion fondamentale d'intuition n'a pas gardé son aspect primitif. Nous ne disons pas pourtant que Bergson se contredise, même s'il consent à réimprimer toujours et sans changement tous ses livres. Il les réimprime par fidélité à son passé ou à *l'histoire* plutôt qu'à sa pensée définitive. De là, nous concluons qu'une contradiction n'est réelle que si elle se manifeste dans la trame d'une théorie qui se pose comme une et en bloc. C'est en ce sens donc que nous nions sa présence en métaphysique. Ceux qui disent le contraire ne sont pas seulement des psychologues ou des logiciens positivistes mais aussi de grands défenseurs de la métaphysique. La différence entre les uns et les autres est que les premiers condamnent le *raisonnement* métaphysique *en soi*, tandis que les seconds le condamnent chez leurs adversaires. Voyons comment.

⁸ F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 11.

II. — LA LOGIQUE DES SENTIMENTS EN PHILOSOPHIE.

On connaît la thèse de Ribot concernant la « logique des sentiments ». A vrai dire, elle n'est pas très nette. Ribot commence par déclarer que les formes de raisonnement affectif « ont été oubliées, proscrites par les logiciens ou classées à tort parmi les sophismes »⁹. Il conclut son étude en écrivant : « Jugée par les logiciens purs, la logique des sentiments est condamnée sans hésitation et sans appel. Jugée par les psychologues, elle a droit à l'existence pour des raisons individuelles et générales »¹⁰. Comme si le psychologue pouvait oublier en lui le logicien ! Ribot, en tout cas, ne nous dit pas clairement si la logique des sentiments respecte ou non les règles de la conséquence. Il se contente de remarquer : « Il y a des sophismes qui n'ont rien d'affectif et des raisonnements affectifs qui ne sont pas des sophismes. La logique des sentiments et la sophistique ne sont pas superposables, sauf en quelques points »¹¹. Ce qui n'empêche pas cette logique de conserver, selon lui, son unité à travers ses applications multiples et ses formes disparates : « Son mécanisme est toujours le même — une adaptation de jugements de valeur à une conclusion préjugée... »¹². Quoi qu'il en soit, Ribot admet que « le principe de contradiction qui régit la logique rationnelle est étranger à celle des sentiments »¹³. Comme exemples, il cite celui des gens qui professent sincèrement une religion de charité comme le christianisme et le bouddhisme et qui sont, en même temps, violents, même cruels envers les incrédules; celui de ces Musulmans qui prient devant le tombeau de saint Augustin à Bône, comme devant le *Kouba* d'un grand

⁹ Th. Ribot, *La logique des sentiments*, pp. 7-8.

¹⁰ *Ibid.*, p. 194.

¹¹ *Ibid.*, p. 30.

¹² *Ibid.*, p. 190.

¹³ *Ibid.*, p. 55.

marabout; celui des catholiques convaincus qui se livrent à des opérations d'occultisme que l'Eglise tient pour diaboliques ¹⁴. Et l'auteur de préciser : « Les cas de ce genre, qui abondent dans la vie et dans l'histoire, renferment-ils réellement une contradiction ? Oui, si on les juge au point de vue de la raison, principe d'ordre qui exige dans l'individu l'unité, l'accord avec soi-même. Non, si l'on ne considère dans l'homme que sa nature affective : alors le principe de contradiction est sans signification, sans valeur, sans emploi légitime » ¹⁵.

Nous croyons fermement que si Ribot prenait la peine de questionner systématiquement ce Musulman qui prie devant la tombe de saint Augustin, il découvrirait en lui une certaine conception de la religion, une certaine appréciation de saint Augustin, lesquelles, vraies ou fausses, lui permettent de justifier sa prière sans se contredire ni rationnellement, ni affectivement. De même, le chrétien *sincère* qui agit cruellement envers l'incrédule possède des notions particulières de la charité, de la justice, du droit divin, de la responsabilité du croyant ici-bas, qui, vraies ou fausses, déterminent son comportement. Ribot ne trouve donc la contradiction que là où il la fait sortir de ses propres définitions, là où il se l'imagine.

La logique des sentiments se trouve, selon Ribot, non seulement chez le croyant naïf, mais aussi chez le philosophe qui prétend démontrer l'immortalité de l'âme. « Les croyances, idées ou conclusions relatives à la vie future, dit-il, sont d'excellents exemples de raisonnements imaginatifs, d'une marche du connu à l'inconnu, du voyage de découverte où le sentiment est le pilote » ¹⁶. Là, le raisonnement n'est plus un instrument de conjecture pour découvrir, mais une justification, un plaidoyer. Il reste affectif dans son fond, mais en prenant les allures et le masque de la

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 56.

¹⁵ *Ibid.*, p. 58.

¹⁶ *Ibid.*, p. 98.

logique rationnelle. Ce raisonnement est, d'après Ribot, très fréquent chez les théologiens et même chez les philosophes. Ceux-ci « font semblant d'avoir découvert leur opinion par le développement spontané d'une dialectique froide, pure, divinement inconsciente; tandis qu'au fond une thèse anticipée, une suggestion, le plus souvent un souhait du cœur, abstrait et passé au crible, est défendu par eux, appuyée de motifs laborieusement cherchés ». « Remarquons, poursuit Ribot, que l'auteur de ce passage, Nietzsche (*Au delà du bien et du mal*, chap. I), qui s'emporte contre la « tartuferie du vieux Kant, nous attirant dans les voies détournées de la dialectique qui mènent à son impératif catégorique », est lui-même un très bel exemple du défaut critique. Dans tous les cas de ce genre, la forme est celle de la logique rationnelle. La structure du raisonnement est ferme, sans lacunes, irréprochable; mais c'est un état d'âme extra-rationnel qui a l'initiative et la haute direction. Ce qui paraît démonstration n'est que *justification*. La logique de la raison semble maîtresse; en réalité, elle est servante » ¹⁷.

On peut demander à Ribot ce que serait un raisonnement dont la structure est ferme et irréprochable mais dont la nature n'est pas rationnelle. Il est difficile de savoir si, en tant que démarche discursive, ce raisonnement pèche par la forme ou s'il repose simplement sur des prémisses gratuites. Car il ne suffit pas de dire que le dénouement du raisonnement affectif est connu d'avance ou que la conclusion est posée avant les prémisses. La logique rationnelle procède souvent de la même manière, comme l'avoue Ribot. Mais celui-ci nous dit que « la différence foncière entre les deux cas n'a pas besoin d'être signalée » ¹⁸. Ce qui signifie, ou bien que les fondements d'une démonstration affective sont arbitraires, ou bien que sa conclusion ne

¹⁷ *Ibid.*, p. 114.

¹⁸ *Ibid.*, p. 63.

découle pas légitimement de ses prémisses. Examinons les deux cas.

Si les exigences formelles de la déduction sont respectées, la logique de la conséquence est satisfaite. Elle ne peut rien reprocher à un syllogisme formellement concluant. Mais elle peut intervenir de nouveau pour demander si les prémisses elles-mêmes se posent comme évidentes ou comme démontrées par d'autres propositions. Dans le premier cas, elle se déclare incompétente. Dans le second, elle examine la rigueur du passage. Et, puisque celui-ci est supposé toujours légitime, elle retrouve les évidences intuitives qu'elle ne discute pas. Maintenant, peu importe que ces intuitions soient empiriques, intellectuelles ou sentimentales. Car en s'exprimant par des jugements d'existence ou par des jugements de valeur, elles se posent comme vraies. En tout cas, si je pars, dans une démonstration de l'immortalité de l'âme, de la proposition intuitive : « la conscience morale qui exige le rétablissement de la justice ne peut être frustrée », ce n'est pas la logique pure qui peut me juger. Cette logique je la possède en moi. C'est seulement un autre métaphysicien qui peut, au nom de sa propre intuition, me contredire. Ribot lui-même semble l'admettre lorsqu'il dit que le raisonnement affectif a parfois pour base « un postulat — croyance, opinion, préjugé —, c'est-à-dire un ensemble d'idées plus ou moins systématiques, tenu pour vrai ou préférable à tout autre. L'opération consiste à trouver des raisons, très solides pour le croyant, très futiles pour le non-croyant, qui doivent dissiper les doutes. Exemple : justifier la Providence d'un désastre qui anéantit en masse des gens pieux » ¹⁹.

Les raisons « très solides pour le croyant » situent la démonstration de celui-ci en dehors de la contradiction interne. Mais si les raisons du croyant sont « très futiles pour le non-croyant », il n'appartient pas à Ribot, en tant

¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

que psychologue ou logicien, de trancher la question de savoir chez qui, parmi les croyants et les non-croyants, se manifeste le raisonnement affectif. Ainsi, l'examen de la première supposition selon laquelle la logique des sentiments respecte la logique de la cohérence, nous renvoie à la question des vérités premières qui se posent avant tout raisonnement émotionnel ou rationnel.

La deuxième supposition est plus facile à réfuter. Car peut-on vraiment admettre que la passion dérègle substantiellement et définitivement notre faculté de déduire ? Certes, il nous arrive parfois de conclure hâtivement, de nous presser vers la conclusion sans contrôler notre démarche par une attention critique. Mais cela est accidentel et ne représente qu'un exemple banal de l'erreur logique. Dans ce domaine, il nous suffit de bien ouvrir les yeux pour voir clairement. Aucun sentiment ne nous aveugle. A moins de détruire en nous la raison ; ce qui est autre chose. Nous affirmons donc que le penseur le plus *intéressé*, le plus sentimental, le plus absorbé par les fins et les valeurs est incapable de se détourner de sa raison raisonnable. Face aux propositions $a=b$ et $b=c$ il se nie plutôt que de conclure *a est plus grand que c*. S'il nous semble raisonner parfois d'une manière déconcertante, c'est qu'il fait jouer dans son raisonnement des postulats implicites. Qu'un Ribot s'examine soi-même. Il a certainement ses sentiments et ses valeurs. Mais peut-il avouer qu'il raisonne, parfois, contre les principes qu'il adopte ? Aussi ne pouvons-nous pas prendre au sérieux cette idée de Malebranche et de Leibniz, selon laquelle : « si les vérités géométriques nous blessaient comme peuvent nous blesser les vérités de la morale, nous serions aussi rétifs aux premières qu'aux secondes, et nous commettrions autant de paralogismes en géométrie qu'en morale »²⁰. Car, pouvons-nous, à propos

²⁰ Cité dans Gueroult, *Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques, Encyclopédie française*, T. IX, Philosophie. Religion, p. 19.24.16.

d'un compte désavantageux, infléchir les opérations du calcul vers un résultat qui nous satisfait ? Nous pensons qu'une introspection réflexive ou une observation approfondie nous éclairent sur une telle question mieux que les belles hypothèses de l'imagination. Elles nous montrent qu'il n'y a pas une logique de la déduction défectueuse qui s'ajouterait à la logique tout court.

III. — MÉTAPHYSIQUE ET RAISONNEMENT INTENTIONNEL.

L'idée principale de Ribot est reprise, complétée et appliquée directement à la métaphysique par Eugenio Rignano. Celui-ci étudie sous le nom de raisonnement « intentionnel » le raisonnement « dialectique » dont le prototype est l'argumentation judiciaire, et le raisonnement métaphysique chez les théologiens et les philosophes. Nous nous limitons à quelques exemples dans le second domaine. Rignano croit découvrir, après Guastella, une « incompatibilité logique » entre les attributs de Dieu dans la métaphysique classique. « Nous pouvons, dit-il, concevoir un être immuable, mais il nous est alors impossible de le concevoir comme doué d'intelligence, de raison et de volonté ». Car une intelligence qui n'est pas composée d'états successifs « est une contradiction dans les termes » ²¹.

Un Maritain donc, d'après la thèse de Rignano, a beau écrire un ouvrage subtil de logique formelle, en métaphysique, il se contredit tout bonnement. En affirmant, comme thomiste, que Dieu est immuable et intelligent à la fois, il se renie comme logicien. Ce qui est encore plus piquant, c'est que Rignano est un *psychologue* censé être capable de voir plus profond que le profane. On comprend bien que les termes « immuable » et « intelligent » soient contradic-

²¹ E. Rignano, *Psychologie du raisonnement*, p. 316.

toires pour Rignano lui-même, puisqu'il les comprend à sa manière. Mais comment peut-il supposer que les thomistes les comprennent comme lui, en fait ?

Pour Rignano, toutes les preuves de l'existence de Dieu sont également intentionnelles. La preuve cosmologique n'est pas plus privilégiée que la preuve ontologique. Leur but final est de sauver à tout prix les valeurs vers lesquelles convergent les aspirations humaines. Les systèmes proprement métaphysiques ont aussi la même intention. Sous ce rapport, l'idéalisme de Platon, le panthéisme de Spinoza, le volontarisme de Schopenhauer et le romantisme de Hegel ont en commun un même noyau substantiel²². On retrouve ce noyau dans les explications métaphysiques de la vie, comme le finalisme, l'animisme et le vitalisme²³. Toutefois, Rignano ne réduit pas le raisonnement métaphysique à un sophisme manifeste. Car les métaphysiciens, dit-il, recourent volontiers à des concepts indéterminés, nébuleux et élastiques; ainsi à un même symbole verbal peuvent correspondre « selon les exigences dialectiques du moment, tantôt une des multiples modalités que le concept élastique respectif est susceptible de revêtir, et tantôt une autre, peut-être même bien différente »²⁴. L'idéal du langage métaphysique, écrit aussi Rignano, est « de se servir de termes aussi estompés, vaporeux et mystérieux que possible, — des so-disant termes « écrits en profondeur », relevés par Ribot, — si chers à tous les métaphysiciens, précisément parce qu'ils sont merveilleusement aptes à contenir tout ce qu'on veut y faire entrer et à cacher les contradictions et les absurdités des doctrines élevées sur les concepts en question »²⁵.

Nous pensons que cette explication met en cause non seulement le bon-sens des métaphysiciens, mais aussi leur bonne foi. Mais il faut remarquer que Rignano entend par

²² *Ibid.*, p. 328.

²³ *Ibid.*, p. 332.

²⁴ *Ibid.*, p. 344.

²⁵ *Ibid.*, p. 345.

métaphysique un succédané de la religion, de sorte qu'il en exclut les doctrines athées, matérialistes ou agnostiques. Ce qui pourrait situer son argumentation sur le même plan de la pensée intentionnelle. Nous croyons, plutôt, que l'attitude de Rignano représente une prise de position métaphysique, *plus* une mauvaise interprétation de la métaphysique des autres. Mais cela ne signifie pas qu'elle soit, à son tour, contradictoire.

IV. — LES PARALOGISMES DU RATIONALISME.

Le livre de Louis Rougier : *Les paralogismes du rationalisme* est un dénigrement systématique d'un grand secteur de la pensée philosophique. Nous n'avons, ici, rien à objecter contre son dessein. Mais voyons ses moyens. Le titre de l'ouvrage indique bien qu'ils sont purement logiques. En effet, un paralogisme est une faute de raisonnement, un sophisme. Un paralogisme fréquemment commis par les Rationalistes, écrit Rougier, consiste à « transformer illégalement une vérité relative en vérité absolue, une nécessité hypothétique en nécessité inconditionnelle »²⁶. Il est à la base de la preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles chez saint Augustin. Une autre espèce de paralogisme, que Rougier désigne sous le nom de *paralogisme ontologique*, « inclut un passage illégal du concept à la chose, de l'essence à l'existence, ou, plus proprement encore, de la définition à son objet »²⁷. Ce nouveau paralogisme est à la base de la preuve ontologique de l'existence de Dieu chez saint Anselme et de la preuve thomiste tirée de l'« abaliété » des créatures. En effet « la preuve de saint Thomas ressemble à celle de saint Anselme, en ce que ces deux saints docteurs commettent l'un et l'autre le paralogisme ontologique : saint

²⁶ L. Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, p. 64.

²⁷ *Ibid.*, p. 146.

Thomas, en transformant la distinction logique de l'essence et de l'existence chez la créature en une distinction ontologique; saint Anselme, en transformant l'identité conceptuelle de l'essence et de l'existence en Dieu en une identité ontologique »²⁸.

Il serait long et peut-être fastidieux de faire le tour des principales analyses de Rougier, qui s'étendent, en fait, à la presque totalité de la philosophie classique. Nous verrons, dans la suite, la structure formelle de l'argument ontologique et de l'argument cosmologique. Examinons seulement la source de la théorie des vérités éternelles. Rougier croit la trouver dans la confusion aristotélicienne de la matière et de la forme des raisonnements, et dans une application inexacte du principe métaphysique de l'éminence de la cause. Il commence donc par distinguer, comme il faut, la vérité formelle et la vérité matérielle des propositions et énonce le principe de l'indépendance de la forme à l'égard de la matière, de la façon suivante : « La nécessité des propositions démontrées (théorèmes) ne dépend jamais de la nécessité des principes propres dont on part. Elle dépend uniquement de la nécessité des principes communs de la logique, qui sont les règles de la déduction »²⁹. Et il ajoute ce corollaire : « On ne peut pas conclure de la nécessité hypothétique des théorèmes à la nécessité inconditionnelle des principes propres, mais seulement à la nécessité des règles formelles de la Logique ».

Nous admettons le principe et son corollaire. Sauf, peut-être, si ce dernier entend *fonder* la nécessité des règles formelles de la logique sur la nécessité hypothétique des théorèmes; car celle-là est sans doute antérieure, en droit et en fait, à celle-ci. Mais Aristote, dit Rougier, « rejette le principe de l'indépendance de la forme à l'égard de la matière dans le raisonnement, par suite de la confusion qu'il

²⁸ *Ibid.*, p. 167.

²⁹ *Ibid.*, p. 76.

fait de la forme et de la matière de la connaissance. Accréditée au cours des âges par son autorité, cette confusion se retrouve jusque dans les manuels d'enseignement les plus récents »³⁰. En effet, l'*Organon* définit la démonstration comme un syllogisme scientifique. Un syllogisme scientifique est un syllogisme dont les prémisses sont nécessaires. Par prémisses nécessaires, il faut entendre : « des propositions vraies et primitives, qui emportent l'assentiment par elles-mêmes et non par les autres ». De plus, Aristote écrit : « Il est impossible qu'une chose, que l'on sait absolument, soit autrement qu'elle n'est; or, une proposition scientifique, établie par démonstration, est nécessaire; donc la démonstration doit être fondée sur des propositions nécessaires » (II An., 1, 4 - 73a, 21-24). A quoi Rougier réplique : « L'erreur d'Aristote est de croire que la nécessité d'un théorème est absolue, alors qu'elle n'est qu'hypothétique, si bien que le même théorème peut être tout à la fois formellement vrai et matériellement faux, sans que le principe de contradiction soit violé. Mais de la vérité formelle d'un théorème on ne peut rien conclure touchant la vérité matérielle des propositions premières... »³¹. Et aussi : « De ce que les théorèmes sont *formellement nécessaires*, le Stagirite conclut que les principes dont on les déduit sont absolument nécessaires... »³².

Disons tout de suite que Rougier, quoiqu'il reprenne cette thèse dans son savant *Traité de la connaissance*, comprend mal Aristote. Celui-ci, en effet, ne prétend pas déduire la nécessité matérielle des prémisses de la pure cohérence du raisonnement syllogistique. En distinguant le syllogisme et la démonstration, il établit, aussi bien que Rougier, la distinction de la forme et de la matière. Quant au rapport entre la conclusion scientifique et ses prémisses, il signifie seulement, chez Aristote, que la nécessité *maté-*

³⁰ *Ibid.*, p. 78.

³¹ *Ibid.*, pp. 80-81.

³² *Ibid.*, p. 83.

rielle d'une proposition démontrée implique ou présuppose la nécessité matérielle de ses principes. Mais celle-là n'est pas due à la seule rigueur du raisonnement. Elle procède de la vérité immédiate, c'est-à-dire de la *nécessité* des prémisses. Il suffit de suivre l'enchaînement des *Secondes Analytiques* pour s'en convaincre. D'ailleurs, les textes cités par Rougier lui-même ne disent pas le contraire. Il est vrai qu'Aristote semble définir la démonstration par la science et la science par la démonstration. Mais c'est une façon de parler qui pose le lien indissoluble entre une vérité « scientifique » et ses fondements. En tout cas, il est faux de dire qu'Aristote justifie ou établit la nécessité (entendons : la vérité) des principes, par la nécessité matérielle de la conclusion ; et à plus forte raison, par sa nécessité formelle. Pour lui, ces principes sont vrais, premiers, immédiats et plus connus que la conclusion ³³.

Cette dernière caractéristique doit s'expliquer, selon Rougier, par le principe de l'éminence de la cause, qui est lui-même une application particulière de ce principe beaucoup plus général dans la métaphysique des Anciens : l'inférieur s'explique toujours par le supérieur ³⁴. Mais nous pensons que la question est beaucoup plus simple et qu'il ne s'agit chez Aristote que de signaler la priorité et la supériorité de la connaissance immédiate sur la connaissance dérivée.

Il nous semble que Rougier interprète Aristote en le forçant à admettre tacitement la géométrie non euclidienne de Lobatchevski et le conventionalisme de Poincaré. Car c'est alors seulement que se manifesterait un paralogisme dans la théorie aristotélicienne de la démonstration. Il suffit bien d'accorder que toute nécessité est formelle, que toute vérité rationnelle est hypothético-déductive, que les propositions arithmétiques sont de libres décrets de notre volonté,

³³ Cf. Aristote, II An. I, 2-71b, 20-25 et *Ibid.*, 72a, 25-35.

³⁴ L. Rougier, *op. cit.*, p. 82.

exactement comme les règles du jeu d'échec³⁵, — Rougier nous rappelle que l'addition logique pose, contrairement à l'addition arithmétique, que $a + a = a$ — pour n'avoir plus le droit de parler de principes premiers et absolus. Mais l'intuition des vérités éternelles, comme celle des valeurs éternelles, s'inscrit, en réalité, dans une perspective métaphysique qui possède sa propre cohérence et qui ne repose pas sur le paralogisme de la confusion entre la forme et la matière du raisonnement.

V. — LES OBJECTIONS LOGIQUES EN MÉTAPHYSIQUE.

Ribot, Rignano et Rougier ne sont pas, ou du moins ne se déclarent pas métaphysiciens. Mais il est rare de trouver une grande théorie métaphysique qui ne soit jugée contradictoire en soi par tel ou tel défenseur de la métaphysique. Lalande, parlant de Parodi, écrit : « Un jour, dans une conversation où l'un de ses amis relevait la faiblesse logique des implications et des synthèses de la plupart des transitions dialectiques par lesquelles Hamelin essaie de faire sortir les notions les unes des autres : « Peut-être, répondit-il, et Hamelin lui-même accordait que sa construction était sans doute pleine de fautes, mais malgré tout, si la philosophie existe, n'est-elle pas quelque chose comme cela ? »³⁶.

On ne doit donc pas s'indigner beaucoup si l'on présente étrangement les arguments de Zénon comme des sophismes purs. L'argument du stade, prétendent quelques-uns, n'est pas seulement sans valeur parce qu'on rejette son point de départ, c'est-à-dire la conception de l'espace comme composé de points individuels, mais aussi en tant que raisonnement, que passage des prémisses à la conclusion³⁷. Nous

³⁵ *Ibid.*, p. 70.

³⁶ A. Lalande, Dominique Parodi, *Revue de métaphysique et de morale*, 1955, p. 344.

³⁷ Cf. P. Foulquié, *Métaphysique*, p. 293n.

pensons, au contraire, que la vigoureuse analyse de Brochard montre bien la cohérence parfaite de tous les arguments de Zénon³⁸. Ce n'est pas, en tout cas, en logicisant ni même en marchant comme Diogène, qu'on détruit un philosophe qui n'hésite pas à se couper la langue avec les dents pour la cracher à la face de son tyran³⁹.

Platon aussi, nous dit-on, est plein de graves contradictions. Ce qui est plus irritant, c'est qu'on l'excuse parfois en l'assomant : « Il ne faut pas, dit-on, oublier que Platon écrivait quatre siècles avant notre ère; quelle que fût la souplesse et la rigueur de la dialectique grecque à cette époque, elle avait ses lacunes »⁴⁰.

On condamne souvent, au nom de la pure logique, les assises fondamentales d'une philosophie pour se dispenser de l'envisager dans son esprit même. On arrête Descartes dès le « je pense » et on lui interdit de passer au « je suis ». Contentons-nous d'examiner quelques objections logiques adressées aux premières affirmations de la philosophie de Spinoza, de Kant et de Hegel.

P. A. Bertauld écrit : « ... Spinoza (prop. XI) prétend nous donner une démonstration de l'existence de Dieu qu'il a conçu; seulement il n'est pas très heureux dans sa tentative, car son semblant de démonstration est dépourvu de toute valeur. Qu'on nous permette de le produire ici comme échantillon du peu de sérieux de ses prétendues déductions. Dans la proposition VII, il démontre, ou plutôt croit démontrer que « l'existence appartient à la nature de la substance ». Notez bien qu'il s'agit ici de la substance telle que la donne la troisième définition, c'est-à-dire de la substance toute nue. Cela posé, voici la démonstration de l'existence de Dieu, du sien, bien entendu, lequel n'est pas celui de

³⁸ Cf. V. Brochard, Les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement, dans *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*.

³⁹ Cf. A. Fouillée, *Histoire de la philosophie*, p. 54n.

⁴⁰ J. Ithurriague, *La croyance de Platon à l'immortalité*, p. 39.

tout le monde. « Si vous niez Dieu, dit-il, concevez, s'il est possible, que Dieu n'existe pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence (par l'axiome 7 : quand une chose peut être conçue comme n'existant pas, son essence n'enveloppe pas l'existence. Mais cela est absurde (par la proposition VII). Donc Dieu existe nécessairement ». Nous le regrettons pour Spinoza, mais il a commis là un lapsus énorme. La proposition VII, en effet, fût-elle vraiment démontrée, n'est relative qu'à l'existence de la substance toute nue. Il n'est donc nullement contraire à la proposition VII qu'une substance différemment conçue n'existe pas. La substance toute nue peut fort bien exister sans que pour cela son existence entraîne le moins du monde l'existence d'une substance douée d'une infinité d'attributs infinis »⁴¹.

Remarquons que cette critique ne se propose pas de mettre en doute les définitions et les axiomes de Spinoza. Elle suppose même que les propositions (I-X) sont établies, mais entend montrer que la proposition XI est *formellement* illégitime. Car celle-ci démontrerait l'existence de la substance et non l'existence de Dieu (spinoziste sans doute). Nous répondons simplement que l'auteur oublie étrangement la proposition VIII qui affirme que « toute substance est nécessairement infinie » et la scolie de la proposition X qui montre « qu'un être absolument infini doit être nécessairement défini (*comme il est dit dans Définition 6*) un être qui est constitué par une infinité d'attributs dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie ».

Albert Spaier écrit à propos de Kant : « Prenons les premières lignes de l'introduction de la *Critique de la raison pure* (B, I) : « Il n'y a aucun doute que toute connaissance débute par l'expérience [sensible] ; car qu'est-ce qui pourrait bien provoquer l'entrée en exercice de la faculté de connaître, sinon les objets (Gegenstände) qui frappent nos

⁴¹ Pierre-Auguste Bertauld, *Méthode spinoziste et méthode hégélienne*, pp. 128-129.

sens... ? » Et voici maintenant la très pénétrante critique de Brastberger : les « objets » dont Kant parle ici ne sont certainement pas les choses en soi qui nous transcendent absolument et ne sauraient donc agir sur notre sensibilité, mais des phénomènes, c'est-à-dire *nos représentations mêmes*. Kant contredit dès le départ l'hypothèse fondamentale de toute sa philosophie en considérant un contenu de pensée à la fois comme une donnée subjective et comme la cause objective de sa perception. Si nous mettons en forme l'objection de Brastberger, elle se présente à peu près ainsi : Kant n'a pas vu qu'il soutenait à la fois les deux contradictoires :

Aucun phénomène n'est la cause objective de sa perception (E) ;

Quelques phénomènes (les objets sensibles) sont les causes objectives de leur perception (I).

Critique décisive et reconnue comme telle... » ⁴².

Nous ne pouvons pas la reconnaître comme décisive. Elle ne le serait que si l'on « concevait les choses en soi » comme formant un monde *séparé* sans aucun rapport avec les phénomènes. Mais le réalisme empirique de Kant, qui prouve l'existence des objets extérieurs dans l'espace, ne pose pas les choses en soi en dehors de ces objets. Dans « la réfutation de l'idéalisme » Kant écrit : « J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps. Toute détermination de temps suppose quelque chose de permanent dans la perception. Or, ce permanent ne peut pas être une intuition en moi... La perception de ce permanent n'est donc possible que par une *chose* existant hors de moi, et non pas seulement par la *représentation* d'une chose extérieure à moi » ⁴³. Cette *chose*, envisagée par l'entendement en dehors de notre intuition sensible est précisément une *chose en soi*, un noumène. Elle n'est un objet sensible, un

⁴² A. Spaier, *La pensée concrète, essai sur le symbolisme intellectuel*, pp. 350-351.

⁴³ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Barni, T. I, pp. 239-240.

phénomène, qu'en tant qu'elle est perçue. Ainsi la distinction des noumènes et des phénomènes n'est pas une distinction entre deux univers spatialement séparés, mais une distinction de point de vue. Il n'est donc pas juste de dire que les objets qui frappent nos sens « ne sont pas les choses en soi qui nous transcendent absolument ». On appelle choses *en soi* les choses qu'on envisage comme si on ne les connaissait pas. Mais une fois connues, elles deviennent phénomènes. Il n'y a donc aucune contradiction à affirmer que les choses qu'on perçoit ne sont pas, dans leur nature réelle, telles qu'on les perçoit. Mais on peut, si l'on veut, nier cette distinction et identifier la chose connue avec la chose elle-même. Mais alors on procède en métaphysicien...

Paul Janet découvre, dans la première triade de la logique hégélienne, une faute de conversion : « ... Au reste, quoi qu'en dise Hegel, le point le plus difficile à franchir n'est pas le passage de l'être au néant, mais le passage de l'un et de l'autre au devenir. C'est là en effet pour la dialectique hégélienne, une question de vie et de mort. Si elle ne peut passer de l'être au devenir, toute la série ultérieure des développements se trouve arrêtée : la méthode même est entachée d'impuissance... Toute la démonstration se ramène à ceci, à savoir que le devenir étant ce qui est et n'est pas, réciproquement, l'être qui n'est pas est le devenir. Or, c'est cette réciproque qui me paraît être contre toutes les règles de la logique ordinaire, laquelle, jusqu'à nouvel ordre, prévaut contre Hegel aussi bien que contre les autres philosophes... J'admets sans la discuter cette définition de Hegel : le devenir est l'unité de l'être et du non-être. Seulement, remarquons le bien, c'est là une proposition analytique, qui ne me donne pas le devenir, mais qui le suppose donné. Mais de cette proposition peut-on conclure la réciproque ?... C'est un principe de la logique ordinaire que, dans toute proposition affirmative, l'attribut est particulier ; que, par conséquent, si l'on convertit une proposition affir-

mative, même générale, elle devient particulière... [Or] rien ne prouve qu'il n'y ait pas autre chose que le devenir dont on puisse dire à la fois qu'il est et qu'il n'est pas. Par conséquent, la première faute de Hegel est de manquer aux lois de la conversion des propositions, et de convertir une proposition affirmative en proposition universelle »⁴⁴.

Il est à noter que Janet affaiblit, dans la suite, sa critique en admettant de *définir* le devenir comme une identité de l'être et du néant; car dans le cas d'une définition comme : l'homme est un animal raisonnable, la proposition affirmative se convertit en proposition universelle. Mais il fait remarquer qu'une telle conversion n'est légitime qu'hypothétiquement, étant donné que l'égalité entre les termes « homme » et « animal raisonnable » reste relative à notre expérience. Il accorde donc que « la seule identité de l'être et du néant que nous connaissons, est devenir » mais non pas que « l'identité de l'être et du néant prise en soi est devenir »⁴⁵.

Nous répondons que cette distinction est, au fond, étrangère à l'esprit de Hegel, puisque celui-ci pose l'identité du réel et du rationnel. Pour lui, ce que nous connaissons comme vrai est réel. De plus, il envisage la vérité de l'être et du néant dans le *mouvement* de disparition directe de l'un dans l'autre⁴⁶. Le devenir, qui est ici une notion logique sans rapport avec le changement, le temps et la nature, est précisément cette disparition⁴⁷. La critique de Janet est donc une critique extérieure et non intérieure, puisqu'elle repose sur ce que Hegel conteste.

On accuse parfois de contradiction une école philosophique tout entière. Le matérialisme, l'idéalisme ou l'athéisme, par exemple, seraient formellement inconsé-

⁴⁴ P. Janet, *Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, pp. 340-343.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 347.

⁴⁶ Hegel, *Science de la logique*, trad. S. Jankélévitch, T. I, p. 73.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 101.

quents. Voici une condamnation du panthéisme : « En proclamant l'identité substantielle de Dieu et du monde, le panthéisme affirme que la même substance est à la fois finie et infinie, contingente et nécessaire, changeante et immuable, passagère et éternelle, etc. Or c'est là le comble de la contradiction ; comme dit Bayle dans son dictionnaire (art. Spinoza) : « un bon esprit aimerait mieux défricher la terre avec les dents et les ongles, que de cultiver une hypothèse aussi absurde » ⁴⁸.

N'est-il pas clair que l'auteur de cette critique se contente d'affirmer l'impossibilité d'identifier *ses propres* conceptions de Dieu et du monde ?

Nous n'avons pas exposé les controverses des philosophes originaux, parce qu'on a la vive impression que la partie destructive d'une grande théorie n'est, chez eux, que le revers de sa partie constructive. La dialectique transcendante, quoiqu'on en dise ^{48bis}, n'est pas complètement séparée, chez Kant, de l'analytique transcendante. Les derniers chapitres de *l'Evolution créatrice* représentent un regard *bergsonien* sur l'histoire de la philosophie.

Ce qui ne signifie pas que les philosophes se comprennent complètement les uns les autres. Prenons, par exemple, la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Il est simpliste de la réduire à un seul syllogisme dont on conteste la rigueur. Car elle présuppose, chez un saint Thomas, une série d'affirmations dont il faut tenir compte. On peut les rejeter toutes et dire avec Félix Sartiaux : il est beaucoup plus simple et plus rationnel d'admettre tout de suite l'existence de Dieu ! ⁴⁹. Mais on ne peut pas, dans la critique de cette preuve, faire abstraction de la théorie de

⁴⁸ Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, T. II, p. 392.

^{48bis} Voir sur cette question Boutroux, *La philosophie de Kant*, pp. 142-150.

⁴⁹ F. Sartiaux, Le thomisme est-il une philosophie rationnelle ? dans *La renaissance religieuse*, p. 192.

l'analogie, de la portée ontologique et transcendante du principe de raison suffisante ou de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans le monde contingent. Mais alors la discussion se transpose sur le plan de l'expérience et des principes, et perd sa couleur proprement formelle ⁵⁰.

VI. — LA RIGUEUR FORMELLE DANS LES PREUVES ONTOLOGIQUES.

Le cas de la preuve ontologique est plus embarrassant. Les philosophes qui la critiquent semblent donner aux philosophes qui l'admettent une bonne leçon de logique. De l'existence idéale de Dieu, ceux-ci concluraient à son existence réelle. La preuve est donc sophistique pour les premiers, puisque personne ne soutient sérieusement le passage du concept à l'être. L'élucidation assez poussée de ce sujet exigerait tout un livre et engagerait, peut-être, toute une métaphysique. Contentons-nous de quelques remarques.

Rappelons, d'abord, que les philosophes qui réfutent la preuve ontologique ne sont pas toujours d'accord sur les raisons de la réfuter. Saint Thomas admet que si l'on *conçoit* Dieu comme Parfait, on doit aussi le *concevoir* comme existant. Mais cela n'implique pas que Dieu existe réellement. Ainsi l'*être*, dans le thomisme, n'est pas seulement l'acte d'affirmer un attribut d'un sujet, mais aussi un prédicat réel. Ce qui fait que la proposition « Dieu est », si elle n'est pas évidente pour nous, est évidente par elle-même, parce que l'attribut est identique au sujet. Pour Kant, au contraire, un jugement d'existence ne peut être analytique. L'existence n'est pas une qualité intrinsèque de l'essence, même divine. D'où la réfutation de la preuve ontologique. On comprend bien alors que Jolivet considère la critique kantienne de cette preuve comme dépourvue de portée ⁵¹.

⁵⁰ Cf. X. Moisan, *Dieu. L'expérience en métaphysique*, p. 13.

⁵¹ R. Jolivet, *Métaphysique*, p. 373.

Mais ce qui est un peu déroutant, c'est qu'il n'y a pas *une* preuve ontologique, mais *des* preuves ontologiques. Elles diffèrent souvent par leur point de départ et leur point d'arrivée.

Saint Anselme part de l'*existence* de Dieu dans l'intelligence et aboutit à son existence dans la réalité. Cet être dont on ne peut pas concevoir de plus grand, dit-il, « c'est toi, Seigneur notre Dieu » ⁵².

Descartes se défend d'avoir repris l'argument de saint Anselme et accorde même à saint Thomas le bien-fondé de sa critique. Citant en effet Catérus et répondant à ses objections, Descartes écrit : « Il compare ici derechef un de mes arguments avec un autre de saint Thomas afin de m'obliger en quelque façon de montrer lequel des deux a le plus de force. Et il me semble que je le puis faire sans beaucoup d'envie, parce que saint Thomas ne s'est pas servi de cet argument comme sien, et il ne conclut pas la même chose que celui dont je me sers ; et, enfin, je ne m'éloigne ici en aucune façon de l'opinion de cet angélique docteur. Car on lui demande, savoir : si la connaissance de l'existence de Dieu est si naturelle à l'esprit humain qu'il ne soit pas besoin de la prouver, c'est-à-dire si elle est claire et manifeste à un chacun ; ce qu'il nie, et moi avec lui. Or l'argument qu'il s'objecte à soi-même se peut ainsi proposer : lorsqu'on comprend et entend ce que signifie ce nom *Dieu*, on entend une chose telle que rien de plus grand ne peut être conçu ; mais c'est une chose plus grande d'être en effet et dans l'entendement que d'être seulement dans l'entendement ; donc lorsqu'on comprend et entend ce que signifie ce nom *Dieu*, on entend que Dieu est en effet et dans l'entendement. Où il y a une faute manifeste en la forme ; car on devait seulement conclure : donc, lorsqu'on comprend et entend ce que signifie ce nom *Dieu*, on entend *qu'il signifie* une chose qui est en effet dans l'entendement ; or ce qui est signifié par un mot ne paraît pas pour cela être vrai. Mais

⁵² *Proslogion*, trad. A. Koyré, ch. III.

mon argument a été tel : ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose; mais après que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe : donc alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe... » ⁵³.

Koyré défend Descartes contre Kant en montrant que le rapport, dans l'argument ontologique, entre l'être et la perfection n'est pas « un rapport de contenance, mais de convenance ». Ce n'est pas, dit-il, « un rapport analytique de genre à espèce, mais un rapport synthétique (*relation of ideas*, l'aurait nommé Hume) entre deux genres ou plutôt deux natures différentes » ⁵⁴. De plus, la *valeur métaphysique* de la preuve cartésienne présuppose, du moins selon la subtile interprétation de Gueroult, la preuve par les effets ou *a posteriori*. Sa place dans la cinquième Méditation signifie que la validité objective des idées claires et distinctes, validité qui constitue sa majeure, doit être garantie au préalable ⁵⁵.

Leibniz, écrit J. Iwanicki, semble, dans sa jeunesse, considérer la preuve *a priori* « comme un raisonnement faux; mais à partir de 1675, il en reconnaît la légitimité... Pour doter l'argumentation d'une exactitude géométrique, il est nécessaire, dit-il, qu'on démontre la possibilité ou la non-contradiction de Dieu » ⁵⁶.

⁵³ Descartes, *Réponses aux premières objections*.

⁵⁴ A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, p. 178.

⁵⁵ Cf. M. Gueroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*. Voir aussi P. Lachièze-Rey, *Réflexions sur le cercle cartésien*, in Recueil publié par *La Revue philosophique* à l'occasion du troisième Centenaire du Discours de la méthode. L'auteur explique dans cette étude, et bien avant la controverse Gouhier-Gueroult, les deux exposés de la preuve ontologique chez Descartes (pp. 216 et 224n).

⁵⁶ J. Iwanicki, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, p. 305.

On a souligné que Descartes avait déjà marqué, dans ses réponses aux deuxième objections, qu'il convenait d'établir que l'idée de Dieu est possible. Nous croyons, pourtant, que cette possibilité n'est pas, chez Leibniz, une condition extérieure à l'argument ontologique, mais précisément son point de départ. « Dieu seul ou l'Être nécessaire, écrit-il, a ce privilège, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquent aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori* »⁵⁷.

Spinoza et Hegel ont aussi leurs propres preuves ontologiques. Hegel, en écrivant que la preuve ontologique est « la seule preuve véritable »⁵⁸, envisage, en réalité, la sienne. Celle-ci part du concept pour montrer que l'être lui appartient. Le concept, considéré comme une réalité subjective et séparée de l'Être, est un néant. L'opposition que l'entendement établit entre le concept et l'Être, chacun comme identique avec soi, ressort du domaine de la finitude et ne peut absolument pas trouver lieu dans l'infini, Dieu. « Si nous comprenons plus intimement la nature du concept, dit Hegel, nous voyons que l'identité avec l'être n'est plus présupposition mais résultat. Le processus est le suivant : le concept s'objective, se transforme en réalité, et ainsi il est la vérité, unité du sujet et de l'objet. Dieu est un vivant immortel, dit Platon, dont le corps et l'âme sont unis dans l'unité. Ceux qui séparent les deux côtés, en demeurent au fini et au non-vrai »⁵⁹. P. Roques écrit que cette preuve signifie, pour Hegel, que Dieu ne se conçoit que comme pensée créatrice d'une réalité, ou pensée qui se pense dans un monde⁶⁰. Henri Niel lui donne une autre interprétation qui nous rappelle les Marcel et les Jaspers. La preuve onto-

⁵⁷ Leibniz, *Mondalogie*, 45.

⁵⁸ Hegel, *Les preuves de l'existence de Dieu*, trad. H. Niel, p. 242.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 246.

⁶⁰ P. Roques, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, p. 179.

logique de Hegel se fonde, dit-il, « sur le fait que la pensée ne peut s'appréhender dans sa plénitude concrète sans se saisir comme référée à Dieu. Bien que supposé par la pensée, Dieu n'est cependant pas présent à celle-ci sous la forme d'une représentation particulière. De même que le malade qui se retourne dans son lit n'a pas l'idée de la position idéale qui permettra le repos à ses membres las, de même la pensée n'a conscience de la présence de Dieu en son centre que sous la forme d'un vide, d'un appel à aller de l'avant. Cette présence découle de ce que la pensée est liberté » ⁶¹.

Hamelin ne défend la preuve ontologique qu'en l'intégrant dans l'idéalisme absolu et qu'en précisant son caractère synthétique. Il admet même la justesse de l'objection kantienne contre les formes analytiques de cette preuve dans l'ancienne métaphysique ⁶².

Simon Frank pense que la preuve ontologique « exactement interprétée » dénote la présence de contenus dont la *signification*, par son essence, dépasse les limites du « contenu pensé » ⁶³.

Sciaccia, qui s'efforce de « comprendre correctement » la même preuve, déclare qu'elle suppose la preuve « par la vérité » de saint Augustin ⁶⁴. Son vrai point de départ est donc la réalité de la vie spirituelle. D'autant plus que le souci légitime des défenseurs de l'argument ontologique est précisément, dit Sciaccia, « de prouver l'existence d'un Dieu qui soit le Dieu chrétien ». Saint Thomas, dit-il aussi, donne raison à saint Anselme quant aux prémisses, mais nie la conclusion, « sans rendre compte qu'il est impossible de la nier, parce que c'est contradictoire » ⁶⁵.

⁶¹ Voir l'Introduction de H. Niel à la traduction française de l'ouvrage de Hegel : *Les preuves de l'existence de Dieu*, p. 23.

⁶² Cf. Hamelin, Valeur de la preuve ontologique, *Etudes philosophiques*, 1957, pp. 144-160.

⁶³ S. Frank, *La connaissance et l'être*, p. 127.

⁶⁴ M. F. Sciaccia, *L'existence de Dieu*, p. 176.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 179.

Alquié, qui s'évertue à concilier Descartes et Kant, n'admet la preuve ontologique, « toujours incomprise et toujours reprise », que dans la mesure où elle prouve, non Dieu proprement dit, mais l'Être au delà de l'objet ⁶⁶.

Jaspers affirme qu'une certitude de l'existence de Dieu est une condition et non un résultat de la recherche philosophique ⁶⁷. Il trouve que la présence de la Transcendance à la pensée de l'existant est l'intimité de l'être à cette pensée; d'où cet énoncé de la preuve ontologique : « Ce qui en tant qu'être est présent dans l'intimité existentielle doit aussi être réel, sinon cette assurance même ne serait pas » ⁶⁸.

Jeanne Hersch écrit : « L'argument ontologique est resté longtemps pour moi un mur lisse, sur lequel je n'avais aucune prise. Cela dura jusqu'au moment où je l'ai envisagé comme chiffre et où il m'a paru exprimer le non-sens radical que contient le problème même de la réalité de Dieu » ⁶⁹. Car l'existence que nous prêtons à Dieu n'est pas objective mais métaphysique. « En ce sens, dit-elle, Dieu existe dès que nous l'avons posé comme existence métaphysique, parce que son nom même signifie existence métaphysique » ⁷⁰. Ce dernier terme signifie, chez Jeanne Hersch, ce qui transcende l'objectivité ou « le monde des relations sujet-objets » ⁷¹.

Ces différentes interprétations, ou plutôt conceptions de la preuve ontologique montrent suffisamment l'impossibilité de l'envisager comme un seul raisonnement qu'on condamne au nom de la logique. Elles montrent en même

⁶⁶ Cf. F. Alquié, *La nostalgie de l'être*, pp. 64-65.

⁶⁷ K. Jaspers, *La foi philosophique*, trad. J. Hersch et H. Naef, p. 45.

⁶⁸ Cité in Dufrenne et Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 314.

⁶⁹ J. Hersch, *L'illusion philosophique*, p. 111.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁷¹ *Ibid.*, p. 59.

temps que chaque philosophe qui l'admet ne l'enracine pas seulement dans le cœur de sa compréhension ou de sa vision de Dieu, mais l'intègre aussi à la totalité de sa métaphysique. On remarque, dans les limites de l'appréciation de la preuve ontologique, que Descartes est plus thomiste qu'anselmien, qu'Hamelin et Jaspers sont plus kantien que spinozistes. Plus ! Leibniz juge athéistes les conséquences résultant de la notion de Dieu chez Descartes et Spinoza⁷², et Sciacca ne trouve dans la Transcendance de Jaspers qu'une pseudo-transcendance⁷³. Peut-on dire que toutes les formes de l'argument ontologique conservent, pourtant, une structure commune et se rattachent à une même perspective ? Peut-être ; mais à condition de laisser dans l'indétermination les notions mêmes de Dieu et d'existence. Car la proposition « Dieu existe » ne peut pas être, en même temps, analytique et synthétique, théiste et panthéiste, idéaliste et réaliste, objective et subjective. Ce qui, pour nous, confirme une fois de plus, la continuité de la théorie et de la preuve en métaphysique, c'est-à-dire l'impossibilité de séparer l'une de l'autre. Accordons que toute preuve ontologique se caractérise par un retour aux implications de la pensée, accompagné d'une prise de conscience directe de la présence divine. L'existence de Dieu se pose alors comme nécessaire logiquement, et sa négation comme absurde. Et c'est là, précisément, le point qui nous intéresse. En effet, le philosophe qui adopte l'argument ontologique ne se contente pas de se défendre, mais réduit l'objection de son adversaire, athée ou non, à la contradiction. Nous sommes donc en face de deux raisonnements qui se nient mutuellement au nom du même principe. Chacun prétend admettre les prémisses de l'autre mais nie sa conclusion. Car, il faut bien le noter, la preuve ontologique n'est sophistique que dans le cas où saint Anselme, par exemple, présuppose une affirmation impli-

⁷² Cf. J. Iwanicki, *op. cit.*, pp. 63, 89.

⁷³ M. F. Sciacca, *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, trad. Chaix-Ruy, p. 193.

cite qu'il nie sous sa forme explicite. De même, saint Anselme entend partir de ce que l'athée accorde en fait, pour conclure que celui-ci ne pense pas ce qu'il dit.

Il semble donc qu'on soit acculé à un dilemme et qu'il soit impossible de défendre, en même temps, la preuve ontologique et sa réfutation. Nous croyons pouvoir sortir de ce dilemme en distinguant l'aspect formel et l'aspect matériel de l'argument. Du point de vue formel, la preuve ontologique est correcte. Sa réfutation aussi. Mais la preuve et sa réfutation ne partent pas vraiment des mêmes prémisses ou des mêmes principes. Saint Anselme tire rigoureusement l'existence de Dieu de *ses* propres données mais non de celles de l'athée. Il ne comprend pas l'athée. Saint Thomas ne rejette la preuve de saint Anselme qu'en rejetant, au fond, ce que celui-ci pose comme vérité matérielle. Lui, aussi, comprend mal saint Anselme. Mais le fait de ne pas comprendre un autre, de ne pas entrer dans l'intimité de sa pensée, de ne pas saisir son intuition fondamentale et individuelle, n'implique aucune contradiction. Il est, parfois, la rançon de l'originalité.

Parmi les défenseurs de la preuve ontologique, Jaspers est peut-être le plus ouvert à la compréhension de son adversaire. Car, même l'athéisme peut représenter pour lui un *chiffre* et donc une certaine vérité. Au fond, l'athée spéculatif, c'est-à-dire le *philosophe* athée, ne nie pas, croyons-nous, le *mystère* qui englobe notre existence. Il ne nie pas non plus cet horizon qui s'ouvre devant la pensée lorsque celle-ci prend conscience de son échec radical. Ce qu'il rejette, c'est plutôt toute représentation du mystère, toute formulation de l'inconnu. Mais il pourrait, sans grand inconvénient, nommer cet X *Transcendance*.

Concluons donc que toute vérité essentielle et vitale, toute vérité qui nourrit l'esprit de son auteur ne se pose comme prouvée qu'en respectant spontanément la logique de la cohérence. Jeanne Hersch écrit avec raison : « Il en

va de la philosophie un peu comme de la politique : il est souvent stupide d'expliquer par la stupidité la conduite de l'adversaire. Il convient de chercher d'abord si la tactique en politique, si le raisonnement en philosophie, ne sont pas nécessités par un facteur que nous ignorons, ou n'ont pas une portée et un but qui nous échappent » ⁷⁴.

VII. — PHILOSOPHIE ET RAISONNEMENT EXTRA-LOGIQUE.

Passons maintenant à la seconde manière d'envisager le raisonnement métaphysique, selon laquelle ce raisonnement se place d'emblée au-dessus de la logique. Contrairement à la première, elle ne *condamne* pas la métaphysique, mais la défend en cherchant à lui restituer ses dimensions réelles.

Ecartons ces diverses tentatives qui s'efforcent de distinguer le raisonnement métaphysique du raisonnement logique ou mathématique, en montrant que le premier ne repose pas exclusivement sur le principe d'identité, mais surtout sur des principes spécifiques comme celui de raison suffisante ou de finalité. Car ces principes ne jouent pas, en réalité, dans l'acte d'inférer, de passer à la conclusion, mais dans la constitution des points de départ. Ecartons, pour la même raison, la théorie selon laquelle le métaphysicien *raisonne* avec l'âme tout entière, volonté et dispositions morales y comprises. Car si on philosophe avec l'âme tout entière, on ne *déduit* qu'avec la seule faculté de déduire.

La question est de savoir si la pensée métaphysique est autorisée à tourner le dos aux exigences de la forme et à sauter par-dessus les obstacles de la nécessité rationnelle. Nous n'avons pas l'intention de discuter les multiples formes de l'irrationalisme. Il serait facile, peut-être, de montrer qu'elles se révoltent contre une *raison* qui n'existe pas, contre ce qu'elles commencent par créer. Arrêtons-nous

⁷⁴ J. Hersch, *L'illusion philosophique*, p. 111.

à quelques essais qui entendent caractériser la structure *générale* du raisonnement métaphysique. Déjà notre discussion des prétendus sophismes ou paralogismes qui seraient à la base de toutes les constructions métaphysiques, nous permet d'affirmer que le métaphysicien raisonne comme logicien. Car les règles de la logique ne s'imposent pas de l'extérieur à la démarche de sa pensée constructive, mais en constituent le ressort. Il semblerait donc superflu de reprendre la même idée d'un nouveau biais. Mais nous pensons qu'il est utile de dissiper un malentendu inutile.

VIII. — LE RAISONNEMENT RÉVERSIBLE EN PHILOSOPHIE.

R. G. Collingwood croit qu'il est nécessaire de défendre la philosophie contre les accusations de bavardage, en faisant comprendre, une fois pour toutes, sa méthode réelle ⁷⁵. Sa « vindication » repose sur une distinction du concept scientifique et du concept philosophique. Le statut du premier implique que les espèces d'un genre sont mutuellement exclusives : une ligne peut être droite ou courbe mais non les deux à la fois ; un animal est ou bien vertébré ou bien non vertébré. Par contre, dans un concept philosophique, les espèces d'un genre s'entrecroisent. L'enveloppement des classes (*the overlap of classes*), dit Collingwood, n'est pas méconnu dans la philosophie traditionnelle. Rappelons-nous la catégorie du bien dans la morale d'Aristote. L'unité, la vérité et la « bonté » sont convertibles dans le sein de l'être chez plusieurs philosophes. De plus, un même concept peut avoir une double signification : scientifique et philosophique. Le mot « matière », en métaphysique, n'a pas le même sens qu'en physique. Dans le matérialisme, par exemple, il désigne le réel comme un tout. Le mot « esprit » est entendu par les psychologues autrement que par les

⁷⁵ R. G. Collingwood, *An essay on philosophical method*.

philosophes ⁷⁶. Mais l'important est que l'emboîtement des classes se manifeste toujours dans les concepts des sciences philosophiques. Collingwood nous donne quelques exemples : « La pluie tombe » est un jugement; mais « la pluie tombe parce que je l'entends » est une inférence. Or, chacune de ces propositions inclut l'autre. Il est donc clair, écrit Collingwood, « qu'un jugement peut-être une inférence, et qu'une inférence peut être aussi un jugement » ⁷⁷. L'action est communément divisée en trois classes suivant qu'elle a pour motif le désir, l'intérêt personnel ou le devoir. Ce qui n'empêche pas qu'une action morale appartienne à deux ou même aux trois classes à la fois ⁷⁸. On peut trouver l'emboîtement des classes dans la structure des concepts esthétiques et métaphysiques.

Nous ne poursuivrons pas l'analyse de l'auteur qui l'amène à poser l'« échelle des formes ». Examinons seulement sa conception du raisonnement philosophique. La philosophie, comme la science, dit-il, entend fonder ses assertions sur un raisonnement cogent ⁷⁹. Mais sa méthode n'est pas identique à celle des mathématiques. Car le philosophe ne se contente pas de partir de suppositions, mais exige à la base de son système, des propositions catégoriques. Le « je pense donc je suis » de Descartes ne s'affirme pas comme une évidence ou comme une supposition, mais comme une vérité établie par une preuve. Cette preuve est d'un genre particulier, que Kant appellera déduction transcendante. Spinoza met dans la première définition de l'*Ethique*, la totalité de l'argument ontologique. Leibniz commence sa *Monadologie* avec deux clauses, qui ont l'apparence d'une définition et d'un axiome; mais ceux-ci constituent, en réalité, tout un système métaphysique en coquille ⁸⁰.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 154.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 157-158.

Les premiers principes d'une philosophie doivent donc se justifier par cette philosophie elle-même. Cela n'est possible, dit Collingwood, que si l'argument philosophique possède, contrairement à l'argument mathématique, une « direction réversible ». Mais un argument, dans lequel les principes établissent la conclusion et la conclusion établit les principes, est un cercle vicieux. Est-ce donc à dire que l'argument philosophique est essentiellement circulaire ? Collingwood s'efforce de résoudre cette difficulté en se référant au principe socratique selon lequel le raisonnement philosophique ne nous conduit pas à des conclusions que nous ne savions pas déjà en quelque sens. Au fond, dit-il, toutes les écoles philosophiques ont admis ce principe en reconnaissant que la philosophie ne nous amène pas, comme les sciences exactes et empiriques, à connaître ce que nous ignorions complètement, mais à connaître d'une manière ce que nous connaissions d'une autre. Cela découle aussi de l'hypothèse de l'emboîtement des classes. Car la distinction entre le connu et l'inconnu, qui implique, dans le domaine non philosophique, une différence entre deux classes de vérités mutuellement exclusives, implique, en philosophie, que nous pouvons connaître et ne pas connaître la même chose. Ce paradoxe disparaît grâce à la notion d'« échelle des formes » de la connaissance, selon laquelle arriver à connaître signifie arriver à mieux connaître⁸¹. Le rôle de la preuve en philosophie est précisément de transformer notre connaissance empirique en une connaissance rationnelle. Au lieu d'observer qu'une telle chose est ainsi, on comprend pourquoi elle est ainsi. Spinoza, par exemple, n'a pas attendu la preuve qu'il donne dans l'*Ethique* pour savoir cette vérité : « Qui imagine que ce qu'il a en haine est détruit, sera joyeux » (III, prop. XX). Il connaissait, peut-être, toutes les propositions essentielles contenues dans l'*Ethique* avant même de concevoir l'idée de les souder en un système. On peut donc conclure qu'en philosophie, on vérifie les con-

⁸¹ *Ibid.*, pp. 160-161.

clusions en les comparant avec leurs anticipations et on se sert de ces conclusions mêmes pour vérifier les principes qui sont à la base du raisonnement. La direction de l'argument est donc réversible. Les principes sont établis par la conclusion, et la conclusion par les principes. Ce qui n'implique pas un cercle vicieux, puisque le mot « établir » signifie ici élever à un degré supérieur de connaissance⁸².

Nous nous sommes limité à la théorie de la déduction et à ses fondements dans la conception de la méthode philosophique chez Collingwood. L'hypothèse de l'emboîtement des classes est contestable et bien contestée⁸³. L'analyse du raisonnement est plus ingénieuse. Elle s'approche, avec l'idée du « cercle vicieux » non vicieux, de l'analyse de Jules Martin que nous avons déjà examinée et de celle de Jaspers et de Jeanne Hersch que nous allons exposer. Voyons sa portée dans la question que nous traitons.

Il nous semble que Collingwood passe deux fois à côté de son problème en supposant la difficulté résolue. Car l'« œuvre » en philosophie n'explicite pas, en la précisant, une connaissance commune et pré-philosophique, mais une conception des choses *déjà* philosophique. Kant possédait, peut-être, ses *Critiques* avant de les écrire, Pourtant, il ne possédait pas, sous une forme vague, la connaissance expérientielle de tout le monde, mais les éléments d'une nouvelle révolution copernicienne. Or, si l'analyse de Collingwood éclaire le rapport entre la doctrine implicite et la doctrine explicite d'un philosophe, elle laisse dans l'obscurité la formation de la première, c'est-à-dire ce qui est essentiel. Ce qui montre qu'il est impossible de vérifier les conclusions philosophiques en les comparant avec les données de l'observation objective. C'est pourquoi les philosophies d'un Spencer et d'un Bradley ne sont pas d'accord entre elles. Si donc le « critère » de l'expérience pré-philosophique

⁸² *Ibid.*, p. 163.

⁸³ Cf. C. J. Ducasse, *Philosophy as a science, Its matter and its method*, pp. 31-48.

s'évanouit, toute la construction de Collingwood chancelle. Ce qui est encore plus décevant, c'est que l'auteur se propose d'étudier les caractéristiques du raisonnement, de la déduction ou de l'inférence en philosophie, mais passe, une deuxième fois, à côté de son sujet. En effet, il ne traite aucunement la question de la cohérence formelle entre les principes et les conclusions. Il postule donc la rigueur du passage tout en admettant son caractère réversible. Comme si l'emboîtement des classes supprimait la distinction entre principe et conclusion ! Nous pensons que cette notion de réversibilité ne se justifie que lorsqu'on envisage à rebours les démarches de la construction philosophique. Au lieu de partir des vérités évidentes pour découvrir des vérités nouvelles qui rectifient les connaissances répandues, on devrait se fier à ces connaissances pour justifier les conclusions philosophiques et aboutir ensuite à établir les points de départ. Mais un tel renversement ne prend-il pas le contre-pied de la véritable intention philosophique ?

Il est vrai que Collingwood invoque, en faveur de sa thèse, la méthodologie de Platon et de Kant. Platon, en effet, distingue, dans un passage célèbre qui termine le sixième livre de la *République*, la méthode mathématique et la méthode dialectique. La première va des hypothèses à une conclusion, tandis que la seconde procède d'hypothèses à un principe anhypothétique. Kant, aussi, montre, dans sa méthodologie transcendantale, que la philosophie, contrairement aux mathématiques, ne possède ni définitions, ni axiomes, ni démonstrations. Ses preuves sont *acroamatiques* (discursives) en ce sens qu'elles se font par des mots (par l'objet en pensée) sans pénétrer dans l'intuition de l'objet⁸⁴. Ce qui signifie, dit Collingwood, que le philosophe est toujours prêt à reviser ses prémisses lorsqu'une erreur se révèle dans la conclusion⁸⁵.

⁸⁴ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Barni, T. II, pp. 221-227.

⁸⁵ Cf. R. G. Collingwood, *op. cit.*, pp. 22-23.

Mais il ne faut pas oublier que la remontée vers le principe dans la dialectique platonicienne n'est pas rectiligne. L'hypothèse, qui joue le rôle de « moyen terme », intervient toujours par irruption et représente une intuition. Le rôle de cette intuition, de cette « étincelle » qui tombe dans l'âme, est, comme nous le montre bien René Schaerer, décisif⁸⁶. C'est grâce à elle que la conclusion s'affirme. Il est vrai que l'*exposé* de Platon ne ressemble pas à celui de Descartes, mais les « hypothèses » correspondent bien, dans l'économie de l'argumentation platonicienne, à ces vérités évidentes qui forment la substructure du système cartésien, leibnizien ou spinoziste.

Quant à la critique kantienne de l'usage de la méthode mathématique dans la philosophie dogmatique, elle se rattache à sa conception des jugements synthétiques *a priori* et vise, en tout cas, à réfuter le dogmatisme plutôt qu'à l'expliquer.

Quoi qu'il en soit, le raisonnement réversible chez Collingwood suspend les principes et les conclusions philosophiques à une expérience extra-philosophique et ne rend pas compte de l'activité de l'esprit qui conçoit une doctrine. Et, puisqu'il faut se référer, en fin de compte, à l'expérience vécue et pré-philosophique pour tâcher d'expliquer une philosophie, pourquoi ne pas partir, avec le philosophe, de ses vérités premières ? Elles ne sont pas moins solides que le critère des connaissances par anticipation. Elles ont au moins l'avantage de nous débarrasser de cette réversibilité qui n'arrive ni à s'échapper du cercle vicieux, ni à expliquer le progrès et la promotion de la connaissance.

⁸⁶ René Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, pp. 82-111; et La dialectique platonicienne dans ses rapports avec le syllogisme et la méthode cartésienne, *Revue de théologie et de philosophie*, 1948, pp. 28-29.

IX. — MÉTAPHYSIQUE ET CERCLE VICIEUX.

Karl Jaspers et Jeanne Hersch sont aussi très enthousiastes pour l'idée du cercle en philosophie. La base de leurs perspectives est plus profondément métaphysique. Nous tâcherons de montrer que, tout en voyant juste sur le fond, ils se permettent un certain fléchissement du langage logique.

« Toute philosophie authentique présente des cercles »⁸⁷, écrit Jaspers. L'existence transcendant l'être empirique, il est impossible de la déduire des concepts qui valent pour le monde objectif. Sitôt que les catégories de l'entendement s'appliquent à l'existence, leur sens se déplace. Leur échec à la saisir se manifeste par des cercles, des contradictions et des paradoxes. La philosophie ne peut donc éclairer l'existence qu'en effectuant elle-même un bond hors de la pensée⁸⁸. Pour la logique, l'affirmation : je suis ce que je me fais, mais je me fais ce que je suis, implique un cercle. En elle, se nouent liberté et détermination. Le mystère de la communication se formule ainsi : je suis ce que l'autre me fait, je fais l'autre par ce que je suis. La solidarité des consciences est donc un autre cercle pour la pensée logique. Ces cercles m'apprennent que l'ambiguïté de l'existence la situe entre l'être relatif de la réalité empirique, et l'être absolu de la transcendance⁸⁹.

L'idée de Jaspers est profondément vraie en tant qu'elle détruit toute réduction de la vérité métaphysique à la vérité logique. Nous nous demandons pourtant si le raisonnement métaphysique transcende vraiment les *exigences* de la logique. Il est vrai que toute grande philosophie avoue

⁸⁷ Cf. Dufrenne et Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, p. 121 n.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 115.

⁸⁹ *Ibid.* pp. 121-122.

qu'elle se heurte à une limite, à un mystère qui la dépasse définitivement. Le sentiment de l'échec lui est substantiel. Descartes, par exemple, est certainement plus sensible au mystère de la transcendance que le cartésianisme. Alquié l'a traité avec plus d'indulgence que Jaspers lui-même. Mais toute instauration métaphysique, pensons-nous, s'effectue *positivement* dans le sein de la pensée cohérente. Si elle garde le silence sur tout ce qui lui est caché, elle ne se décide à parler, dans les limites de sa vision, que dans un langage logique. Mais qu'est-ce qu'un langage logique ? C'est un langage humain, le seul langage humain possible. Il n'a aucune prétention d'imposer telle ou telle catégorie, telle ou telle évidence métaphysique. Il est neutre devant toutes les affirmations qui ne se contredisent pas, qui se tiennent sans se déchirer, qui s'affirme tout simplement. Or, admettre un cercle vicieux dans un raisonnement revient à admettre une contradiction dans un jugement. Et se contredire, c'est ne rien dire. Mais Jaspers a dit beaucoup de choses intéressantes et profondes. Seulement, il semble parfois identifier la notion de logique avec la notion d'objectivité dans le jugement. L'« alogique » serait pour lui le domaine des assertions subjectives. Nous faisons remarquer qu'un jugement de conviction personnelle n'est pas moins logique que A est A. Car un jugement de conviction personnelle ne saurait impliquer que A n'est pas A. De plus, dire que « je suis ce que je me fais, mais je me fais ce que je suis » ne contredit pas la logique. Non parce qu'on réduit l'*existence* à la totalité de ses actions : l'existence transcende toujours ses actions ; mais parce qu'on traduit dans une formule abstraite la réciprocité réelle qui préside, *dans le temps*, aux rapports entre l'existence et ses actions. Et si l'on veut tirer de là que je suis libre et déterminé à la fois, on ne peut vraiment dire que je suis libre en tant que déterminé. Sauf si l'on s'obstine à enlever aux mots leurs propres significations.

La conception du cercle philosophique, chez Jeanne Hersch, nous est plus accessible. Elle est nette et sans ambi-

guité, du moins apparente. « Un cercle vicieux est toujours faux au point de vue logique »⁹⁰ avoue Jeanne Hersch. Pourtant, le cercle vicieux joue un rôle fondamental dans toute pensée philosophique : « Une philosophie est loin d'être condamnée du fait qu'elle repose sur un raisonnement circulaire »⁹¹. Le cercle vicieux est même « une forme inévitable de la pensée philosophique. » « A la limite, écrit Jeanne Hersch, on ne peut plus expliquer l'objet ultime de la pensée par autre chose que par lui-même. On tourne en lui »⁹². Est-ce à dire que *tout* cercle vicieux est toléré en métaphysique ? Non. Car « il y a des cercles vrais et des cercles faux, que la logique ne peut pas distinguer. Il faut suivre le cercle et voir s'il ouvre une profondeur et fait prendre conscience d'une limite »⁹³. Jeanne Hersch nous place donc en face de deux genres de cercle, que la logique identifie, mais que la métaphysique doit séparer.

Voyons les exemples et commençons par un cercle faux, celui de Descartes. Jeanne Hersch reconnaît que le « je pense donc je suis » est une vérité métaphysique. « Alors que les scolastiques, dit-elle, partent d'un fait objectif évident (par exemple, dans l'argument ontologique, du fait que les hommes ont une idée de Dieu), et qu'ils s'efforcent ensuite de passer du fait objectif à la métaphysique, Descartes, lui, dans sa recherche d'une base définitive, simple et inattaquable, se sert d'emblée d'une évidence non pas objective, mais métaphysique »⁹⁴.

Nous pourrions rappeler que le « je suis » signifie, pour Descartes, que je suis une chose pensante, une substance, donc une réalité objective. Jaspers, d'ailleurs, le condamne pour cette raison et ne lui restitue l'ombre d'un sens existentiel que lorsqu'il l'envisage comme s'ouvrant à la pré-

⁹⁰ J. Hersch, *L'illusion philosophique*, p. 117.

⁹¹ *Ibid.*, pp 112-113.

⁹² *Ibid.*, p. 135.

⁹³ *Ibid.*, pp. 135-136.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 115.

sence de Dieu ou de la transcendance. « Du point de vue philosophique, écrit-il, Descartes réalise un progrès extraordinaire lorsqu'il estime que l'évidence rationnelle est en elle-même insuffisante et qu'il se décide à l'établir sur un fondement plus solide »⁹⁵. Mais Jeanne Hersch est libre de dévoiler à sa manière la véritable signification du « sum » dans le « cogito », surtout si elle le saisit avant sa chute rapide dans la substantialité.

Venons donc au cercle cartésien. Prisonnier de sa première affirmation, Descartes ne peut rejoindre « le monde des objets » qu'en sautant à la notion de Dieu. Jeanne Hersch admet bien que « ce bond était nécessaire et conforme à la vérité : le sujet, considéré non comme sujet examinant des objets, mais en lui-même, n'a que Dieu en face de lui... »⁹⁶. Mais « ce qui n'est plus vérité chez Descartes, poursuit Jeanne Hersch, c'est la façon dont il obéit à cette nécessité, la prétendue logique qu'il emploie afin que reste sauve la prétention scientifique. Pour prouver l'existence de Dieu, il part de la réalité objective qui correspond à chacune de nos notions. Or, c'est ce qu'il fallait démontrer. La notion de réalité objective, qui justement devait être mise en doute, se trouve ainsi réintroduite, et cette réintroduction est masquée par le fait qu'on poursuit en ce moment une démonstration différente : celle de l'existence de Dieu. Nous nous trouvons à nouveau en présence d'un cercle vicieux : l'existence de Dieu est démontrée au moyen de la notion de réalité objective, puis c'est l'existence de Dieu qui servira à démontrer l'existence d'une réalité objective »⁹⁷.

Rappelons que Descartes a rejeté l'objection *du cercle* que ses contemporains lui ont adressée. Il a déclaré que les vérités intuitives dans lesquelles n'intervient pas la mémoire n'ont pas besoin d'une garantie. Ainsi la véracité divine n'est pas nécessaire pour fonder la validité des idées claires

⁹⁵ K. Jaspers, *Descartes et la philosophie*, trad. H. Pollnov, p. 28.

⁹⁶ J. Hersch, *L'illusion philosophique*, p. 116.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 116.

et distinctes, lorsque celles-ci sont saisies immédiatement et dans l'instant. N'est-il donc pas légitime de considérer l'affirmation de la *réalité objective des idées* comme une intuition immédiate ? Disons que Descartes s'est corrigé lui-même. Il ne faudrait alors juger sa philosophie qu'en tenant compte de ses déclarations explicites et de son attitude définitive.

Faisons maintenant remarquer qu'un cercle vicieux ne se manifeste pas dans un raisonnement isolé. C'est le rapprochement de deux raisonnements séparés et distincts qui peut faire apparaître le sophisme⁹⁸. Ainsi, démontrer l'existence de Dieu à partir d'une affirmation douteuse, n'implique pas un cercle. Ce n'est que lorsqu'on démontre cette affirmation douteuse à partir de l'existence de Dieu et qu'on réunit les deux démonstrations qu'on tombe dans le cercle. Ce qui signifie que la preuve elle-même de l'existence de Dieu chez Descartes ne peut être circulaire. Le cercle doit donc se découvrir à travers une série d'affirmations qui posent, en plus de l'existence de Dieu, la théorie de la garantie divine et l'hypothèse d'un malin génie.

Mais il est curieux d'observer que, sans cette dernière hypothèse, la preuve de Descartes partirait d'une certitude objective et apodictique, et perdrait par là sa valeur existentielle. La métaphysique de l'existence n'enseigne-t-elle pas que c'est précisément au cœur d'un certain doute définitif, d'une certaine vérité non objective, que la transcendance se présente à l'existence ? Cela aurait pour conséquence de transformer la preuve fallacieuse de Descartes en un « cercle métaphysique ». Mais Jeanne Hersch écrit : « ... Je dirai qu'au contraire de l'argument ontologique, le cercle vicieux de Descartes n'est pas métaphysique. C'est dire qu'il est menteur. Alors que celui de l'argument ontologique découvrirait une limite, faisait sentir comment le mot « existence » a un sens double suivant qu'il s'agit

⁹⁸ Cf. Tricot, *Traité de logique formelle*, p. 241.

d'existence objective ou d'existence métaphysique, et suggérerait tout ce qui reste scientifiquement inaccessible dans le domaine métaphysique, celui de Descartes, partant d'une vérité métaphysique, masque la rupture des deux mondes et fait figure d'un « truc » logique servant à cacher des discontinuités réelles »⁹⁹. Nous croyons pourtant que le raisonnement attaqué n'est pas un cercle faux, précisément parce qu'il est un faux cercle.

Passons aux exemples du cercle vraiment métaphysique. Jeanne Hersch nous donne celui de la preuve ontologique chez saint Anselme : « L'argument ontologique me paraît être un « cercle vicieux vrai », si absurde que puisse paraître l'expression, parce qu'il s'accomplit aux limites extrêmes de notre connaissance, parce qu'il délimite notre impuissance à connaître (au sens scientifique du mot) et à formuler le domaine métaphysique. Il force l'esprit à échouer violemment contre sa propre incapacité à concevoir le sens de « réalité », d'« existence » quand ces termes se rapportent à l'être métaphysique. Son échec même lui en fera sentir l'inexprimable profondeur. Les mots « existence de Dieu » ne sont qu'une expression-limite, une expression-prison, comme le noumène de Kant, rien d'autre. L'argument ontologique fait, lui aussi, rationnellement place à la foi. En somme, il fait exactement le contraire de ce qu'il paraît faire, puisqu'il semble substituer à la foi une nécessité rationnelle »¹⁰⁰.

Impossible de nier la finesse de cette interprétation. Mais sa profondeur véritable consiste en ce qu'elle présuppose une métaphysique englobant une conception de l'être, de la raison, de la foi philosophique et religieuse. Nous nous abstenons donc de l'envisager sur le plan proprement philosophique, puisque nous restons toujours, dans ces pages, dans le domaine logique et épistémologique. Nous nous demandons, et du point de vue de la logique seulement,

⁹⁹ J. Hersch, *L'illusion philosophique*, p. 117.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 113.

pourquoi il faut appeler l'argument ontologique, tel qu'il est interprété par Jeanne Hersch, un cercle vicieux. Il nous semble que c'est parce qu'il se pose comme parfaitement rationnel, c'est-à-dire comme une preuve cogente, sans l'être réellement. Car s'il l'était, il serait bien une démonstration scientifique. De même, s'il ne se déclarait pas comme rationnel et objectif, il ne serait pas un argument, ou plutôt il ne serait pas du tout. C'est donc une certaine « illusion » cachée, pour reprendre le terme de Jeanne Hersch, qui le constitue comme cercle. Il est, en plus, « un cercle vicieux vrai » parce qu'il apparaît à la limite de la pensée, ou parce qu'il se réalise dans un domaine où le cercle est fatalement inévitable. Il suffirait donc, semble-t-il, de se « désillusionner » pour sortir du cercle. Ce que Jeanne Hersch ne semble pas accorder, puisque la destruction de l'illusion dans la philosophie de Jaspers n'empêche pas cette philosophie, qui nous « montre le sens et la vérité métaphysique du cercle vicieux », d'être « elle-même un cercle »¹⁰¹.

La logique préfère prendre les choses plus facilement : un cercle vicieux est, par définition, une erreur de raisonnement. Pour elle, comme l'a bien vu Jeanne Hersch, il n'y a pas cercles et cercles. Mais la logique ne se permet pas d'intervenir dans l'acte intuitif du philosophe. Elle l'attend sur le seuil du raisonnement, du moyen terme. Nous avons montré qu'une grande conception philosophique parvient toujours à lui échapper. Les preuves métaphysiques partent, toutes, de telle ou telle évidence métaphysique et ne peuvent que s'étouffer dans un cercle, même vrai et doré. Mais si l'on aime appeler « cercle vicieux métaphysique » cette irruption de l'intuition dans la conscience du philosophe, la logique, qui respecte toute *convention*, ne peut que se résigner.

« Se plaçant aux limites, écrit aussi Jeanne Hersch, Kant se rend coupable de cercles vicieux. Nietzsche en rele-

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 185.

vait un, en remarquant le rôle que joue dans cette philosophie la notion de possibilité. Kant se demande : comment le monde des objets est-il possible pour nous ? Mais qu'est-ce que la possibilité ? Il en fait une catégorie. D'autre part, il se demande comment les catégories sont possibles. Finalement il reste : la possibilité est possible par la possibilité. — Ou encore : la valeur de l'aperception transcendante se fonde sur la connaissance ; la valeur de la connaissance sur l'aperception transcendante. Mais le cercle vicieux est une forme inévitable de la pensée philosophique... » ¹⁰².

Ces cercles kantien nous sont présentés comme métaphysiques. Mais en admettant qu'ils sont déjà des cercles, pouvons-nous dire qu'ils constituent la vision fondamentale ou l'axe principal de la philosophie kantienne ? De plus, où faut-il ranger les cercles d'Aristote, de saint Thomas, de Spinoza, de Hegel et de Marx ? Comment faut-il même envisager le cercle de la preuve ontologique chez Descartes et Leibniz ? Descartes serait-il plus métaphysicien dans cette preuve que dans celle qui part de l'idée d'infini ?

Quant à Leibniz, on a osé ramener le fond de son argumentation sur la bonté de Dieu à ceci : « 1° pour prouver que Dieu est bon, il faut prouver que le mal absolu n'existe pas, que ce monde est le meilleur possible ; 2° car, si le mal existait, Dieu ne serait pas bon ; 3° or, il est impossible que Dieu soit mauvais, donc le mal n'existe pas absolument ; 4° le mal absolu n'existant pas, Dieu est bon, etc... » ¹⁰³. Nous ne croyons pas que cette réduction de la preuve de Leibniz à un cercle sophistique soit correcte. Mais nous ne croyons pas non plus à la possibilité d'envisager un cercle avec plus d'indulgence et de compréhension. Cela doit-il s'expliquer par le fait que la pensée logique est impuissante à distinguer les cercles et à éclairer le champ de la métaphysique ?

¹⁰² *Ibid.*, p. 135.

¹⁰³ Jean-François Revel, *Pourquoi des philosophes ?*, p. 48.

X. — LA PREUVE RHÉTORIQUE EN PHILOSOPHIE.

Ch. Perelman est l'annonceur d'une nouvelle appréciation de la preuve philosophique. Il a déjà esquissé dans plusieurs articles le plan d'une logique de l'argumentation, fondée sur la dialectique et la rhétorique aristotéliennes. Nous voudrions nous limiter à l'aspect formel de cette logique. « Nous verrons, dit Perelman, que seule la rhétorique, comme nous la concevons, permet de comprendre la nature de la preuve en philosophie »¹⁰⁴. La question fondamentale de cette rhétorique est celle-ci : « Comment, par quels moyens argumentatifs, obtient-on une intensité d'adhésion des esprits ? »¹⁰⁵. L'étude philosophique de ce problème, déclare Perelman, a été négligée par les modernes. Au siècle dernier, l'archevêque Whately et le cardinal Newman se sont occupés de ce sujet. « De même, poursuit l'auteur, dans un tout autre domaine, ce sujet a attiré l'attention, en particulier aux Etats-Unis, des spécialistes de la publicité et de la propagande. Mais c'est aux penseurs de l'Antiquité gréco-romaine, à l'Aristote des *Topiques* et de la *Rhétorique*, et au Quintilien de l'*Institution oratoire* qu'il faut retourner, si l'on veut trouver des précurseurs à notre façon d'envisager le problème de l'argumentation »¹⁰⁶.

Nous ne pouvons que protester contre le principe qui met dans le même sac l'argumentation des philosophes et celle des propagandistes américains. Car l'élan créateur d'une prise de position philosophique se place sur le plan du vrai et non sur celui d'un certain désir de *gagner* l'adhésion des esprits. Ce qui est plus grave encore, c'est que les

¹⁰⁴ Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie, Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, p. 125.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 125.

moyens que le philosophe devrait employer pour réussir dans son entreprise, se présentent, dans la nouvelle rhétorique de Perelman, comme dépassant les exigences de la rigueur. « L'argumentation rhétorique, écrit Perelman, n'est pas contraignante parce qu'elle ne se déroule pas à l'intérieur d'un système dont les prémisses et les règles de déduction sont univoques et fixées de manière invariable » ¹⁰⁷. Nous admettons bien la variabilité des prémisses, mais non celle des règles de déduction.

Voici encore quelques textes qui montrent que la rhétorique ne part pas seulement de jugements de valeur, mais se caractérise aussi par son aspect formel : « [L'objet de ces réflexions] serait l'étude des moyens d'argumentation, autres que ceux relevant de la logique formelle, qui permettent d'obtenir ou d'accroître l'adhésion d'autrui aux thèses qu'on propose à son assentiment » ¹⁰⁸. « La pétition de principe n'est pas une faute de logique, comme ceux qui ont oublié l'existence de la rhétorique l'ont prétendu pendant des siècles... » ¹⁰⁹.

En vérité, les écrits de Perelman renferment une certaine ambiguïté en ce qui concerne la preuve rhétorique. Chaque fois qu'on s'apprête à mettre le doigt sur ce qui la distingue *formellement* de la preuve logique, on s'aperçoit vite qu'il s'agit plutôt de la nature des prémisses. Parlant de la logique « souple et sans rigueur » analysée par Sorokin dans sa sociologie de la connaissance, Perelman remarque que « dans la mesure où une argumentation, même rationnelle, est utilisée pour convaincre, cette argumentation est fort éloignée de la preuve formelle... » ¹¹⁰. Mais il ajoute que cette argumentation consiste à fournir « les raisons pour lesquelles il vaut mieux admettre telle opinion plutôt

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 1.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 128.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 139.

que telle autre », c'est-à-dire qu'elle est une logique de jugements de valeur.

Est-ce à dire que cette logique entend défendre les valeurs en bafouant les normes de la raison ? Rappelons, en tout cas, que le syllogisme dialectique chez Aristote est celui « qui conclut de prémisses probables »¹¹¹. Mais il ne diffère de la *démonstration* que par sa matière. Ce qui signifie que le syllogisme dialectique procède conformément aux règles de la déduction formelle. Sinon elle se transformerait en un syllogisme éristique qui ne conclut qu'en apparence¹¹². Il est vrai que la notion de dialectique n'est pas très précise chez Aristote. J. M. Le Blond nous montre ses significations diverses dans les œuvres du philosophe. L'une d'elles consiste dans « l'art de déceler et aussi d'employer les raisonnements spécieux »¹¹³. Pourtant, Le Blond précise que des affirmations d'Aristote « les plus explicites sur la différence entre dialectique et science, il semble ressortir que la différence entre les deux disciplines ne réside pas dans la forme des raisonnements, mais dans leur matière et leur point de départ »¹¹⁴. Mais si les prémisses du syllogisme dialectique (et rhétorique) sont probables seulement, sa conclusion n'est aussi que probable. Ainsi la logique *formelle* n'y est pas violée.

Que peut signifier alors cette argumentation « fort éloignée de la preuve formelle » chez Perelman ? Elle est, peut-être, très efficace dans la tentative pour « gagner l'adhésion des esprits ». Mais, en philosophie, si elle ne se permet pas de se débarrasser des lois de la rigueur, et si elle n'entend pas, non plus, déduire le certain du probable, elle se réduit à une imprécision de langage, accompagnée d'un sentiment d'originalité.

¹¹¹ Aristote, *Topiques* 1, 1, 100a 30.

¹¹² *Ibid.*, 1, 1, 100b 30.

¹¹³ J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, p. 20.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

XI. — PHILOSOPHIE ET LOGIQUE DIALECTIQUE.

Passons maintenant à la question du rapport entre la logique formelle et la logique dialectique. Les dialecticiens semblent dire parfois qu'ils raisonnent selon d'autres règles que celles de la logique classique. Leurs adversaires leur répondent que la dialectique est une absurdité. Il nous est impossible de traiter ce problème dans toute son ampleur. Nous ne pouvons pas même l'étudier sous sa forme la plus actuelle, c'est-à-dire dans cette passionnante controverse entre les marxistes et leurs contradicteurs. Voyons seulement si la dialectique marxiste, en tant que méthode philosophique, prétend sérieusement se placer au-delà des anciennes lois de la pensée.

Le titre d'un livre de Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, a toutes les apparences d'un défi. Mais le contenu est beaucoup plus modeste. « Il est et il sera toujours vrai, écrit Lefebvre, que la pensée doit être cohérente. C'est là une loi universelle, nécessaire, objective, s'imposant donc à tout être humain capable de réflexion » ¹¹⁵. Et un peu plus loin : « Ce n'est pas la logique formelle, prise comme telle, qui doit être sévèrement jugée, mais le formalisme logique, ce qui est tout différent » ¹¹⁶.

La logique dialectique est donc une logique concrète, une logique du contenu. Chez Engels d'ailleurs, le terme « dialectique » s'oppose à « métaphysique » comme le dynamique au statique ¹¹⁷. Staline aussi oppose la méthode dialectique à la métaphysique et non pas à la logique formelle. Le terme « métaphysique » signifie dans le marxisme « une

¹¹⁵ H. Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, p. 50.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹¹⁷ Cf. Lalande, *Vocabulaire*, art. Matérialisme dialectique.

ancienne méthode de recherche et de pensée » qui, selon Hegel, « s'occupait de préférence de l'étude des *choses* considérées en tant qu'objets fixes donnés... » ¹¹⁸.

Mais cela n'a pas empêché un malentendu terrible entre les dialecticiens et les logiciens, ou entre les dialecticiens eux-mêmes. Le marxiste Russe B. Kedrov écrit : « A l'heure actuelle, les opinions les plus différentes existent parmi les logiciens soviétiques sur la logique formelle et ses rapports avec la logique dialectique marxiste. Les uns estiment que la logique formelle entre dans la dialectique marxiste, en constitue une partie ou un « moment ». Ce point de vue est faux... D'autres, au contraire, par crainte de confondre la logique formelle et la dialectique, essaient de les séparer complètement et assignent à chacune d'elles un domaine particulier, strictement limité. C'est ainsi qu'est née la thèse, également fausse, de deux logiques métaphysiquement opposées l'une à l'autre » ¹¹⁹. Il a fallu l'*intervention* de Staline pour trancher, momentanément sans doute, les longues disputes. Ces curieuses confusions ont permis aux adversaires du marxisme d'attaquer la dialectique comme un non-sens du point de vue logique. Alexander Philipov écrit tout un livre sur cette question et fonde sa réfutation de la dialectique sur cette constatation : « La critique dialectique de la logique formelle est basée sur une complète méprise de ses buts. La dialectique condamne la logique formelle parce que ses lois ne sont pas applicables au monde réel. C'est une critique mal fondée parce que la logique formelle ne concerne que la sphère des idées et l'établissement des principes du raisonnement valide et de la pensée cohérente » ¹²⁰. J. M. Bochenski émet le vœu que « le mouvement dialectique, si brillamment dirigé par M. Gonseth, puisse se tenir le plus loin possible des puérilités du maté-

¹¹⁸ *Ibid.*, *Appendice*, art. Matérialisme dialectique.

¹¹⁹ B. Kedrov, Du rapport entre la logique et le marxisme, dans *La Pensée*, 1953, p. 10.

¹²⁰ A. Philipov, *Logic and dialectic in the Soviet Union*, Foreword by Ernest Nagel, p. 22.

rialisme dialectique russe »¹²¹. Julien Benda écrit : « Le rationalisme purgé du principe d'identité, la « dialectique de la contradiction » est un *flatus vocis* dont se paie la liturgie marxiste et dont je la défie de me donner un exemple ». Et il note : « Dans une conférence où je soutins cette thèse (Société française de philosophie, novembre 1947), le président, M. Emile Bréhier, demanda à l'assistance houleuse, si quelqu'un voulait bien citer un exemple de logique de la contradiction. Silence total »¹²². Ce silence est significatif. Il prouve que personne ne raisonne *effectivement* en dehors du principe de contradiction ou de la logique formelle. Mais il prouve aussi, peut-être, que nul philosophe dialecticien ne pense soutenir la possibilité de raisonner contre la logique. C'est seulement lorsqu'il imagine un lien indissoluble entre la logique pure et l'ontologie aristotélicienne, scolastique ou « métaphysique » qu'il cherche à attaquer la première pour réfuter la seconde.

De ce que nous venons de dire, on voit bien que le problème de la différence entre la logique de la conséquence et celle de la vérité matérielle, est un problème mal posé. Ce qu'il nous importe de dégager, c'est que le philosophe qui adopte le matérialisme dialectique ne raisonne pas dialectiquement, mais formellement. Ses conceptions proprement philosophiques n'intéressent pas le point que nous défendons.

Le dialecticien nous dira, il est vrai, que tout jugement synthétique dépasse le principe d'identité. Car celui-ci n'est qu'une tautologie qui se limite à dire : A est A, tandis qu'une affirmation comme « le mur est blanc », identifie deux notions distinctes. Nous répondons que la proposition : « le mur est blanc » n'a de sens que si elle signifie *ce mur* est blanc. Même dans ce cas, elle n'identifie pas « ce mur » et

¹²¹ Cf. Pouvoir de l'esprit sur le réel, *Les deuxièmes entretiens de Zurich sur l'idée de dialectique*, p. 167.

¹²² J. Benda, *Trois idoles romantiques*, p. 165.

« blanc » mais la *couleur* de ce mur et la blancheur. Aussi la proposition : « la couleur de ce mur est blanche », est-elle formellement correcte. C'est à l'expérience seule de montrer si elle est matériellement vrai.

Il n'est pas nécessaire d'examiner la signification de quelques affirmations équivoques concernant les rapports de la logique et de la philosophie. Jean Wahl, par exemple, écrit : « Nous croyons que la philosophie peut très bien s'élever au-dessus de la logique, au-dessus du logos » ¹²³. Et il répète avec un peu plus de précision : «... Nous croyons qu'il est très possible... que la logique, telle qu'elle a été formulée par Aristote et par d'autres à sa suite, ne nous permette pas de comprendre tout le réel » ¹²⁴.

Mais la logique a-t-elle une fois prétendu comprendre tout le réel. Et si Jean Wahl entend par là qu'une affirmation sur le réel peut avoir parfois une structure non logique, nous pouvons penser à son étrange manière de concevoir l'union de fini et d'infini. En effet, Jean Wahl conclut sa conception de la tension fini-infini en écrivant : « Il conviendrait de mentionner l'idée d'Einstein suivant laquelle le monde étant une sphère est à la fois fini et infini » ¹²⁵.

Il est clair que le mot « infini » n'a pas, ici, le sens contraire de « fini », mais seulement celui d'« illimité », puisque le monde est sphérique. Ainsi une petite orange pourrait être, dans la terminologie de Jean Wahl, finie et infinie.

XII. — CONCLUSION.

Concluons notre chapitre en disant que la métaphysique n'a ni à mépriser ni à craindre la logique formelle. A. J. Ayer lui-même, en répondant à Gilbert Ryle qui nie l'existence

¹²³ J. Wahl, *Ver la fin de l'ontologie*, p. 40.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 43

¹²⁵ J. Wahl, *Traité de métaphysique*, p. 635.

de preuves en philosophie, avoue la rigueur du raisonnement des philosophes. Il donne pour exemple la preuve de l'« être c'est être perçu » chez Berkeley et celle de la négation de la causalité comme relation logique chez Hume. Mais il conteste les prémisses de ces raisonnements ¹²⁶. Eric Weil écrit avec raison : « ... Si le discours doit être logique (et logique veut dire ici : sans contradiction, puisque la contradiction lui ôterait tout sens précis), il reste à demander si ce caractère suffit au discours, si, à l'aide de ce seul caractère, le discours arrive à se comprendre dans son être et dans son intuition. Et ce que nous avons trouvé se résume dans la constatation que tel n'est pas le cas. L'homme peut faire beaucoup de choses à l'aide de la logique, mais il ne peut rien faire de la logique » ¹²⁷.

Nous dirions que la logique peut aider l'homme à dissiper quelques malentendus et lui permet, par là, de voir plus clair. Mais lorsque l'homme rend à la logique ce qui est à la logique, il doit rendre à l'intuition métaphysique ce qui est à l'intuition métaphysique.

¹²⁶ Cf. Théorie de la preuve, *Revue internationale de philosophie*, 1954, p. 165.

¹²⁷ E. Weil, *Logique de la philosophie*, p. 23.

CHAPITRE VII

L'ÉVIDENCE MÉTAPHYSIQUE

I. — L'INTUITION ET LE DISCOURS.

Nous avons essayé, dans le chapitre précédent, de montrer que le raisonnement métaphysique ne se distingue pas du raisonnement logique. C'est dire qu'aucune grande théorie philosophique ne saurait être intérieurement contradictoire. La preuve qui la soutient ne renferme pas, en réalité, une erreur de raisonnement qu'on pourrait détecter grâce aux seules règles de la pensée cohérente. Les tentatives de quelques théoriciens de la réflexion métaphysique, tentatives qui se proposent de placer les démarches discursives du philosophe en dehors de la logique formelle, nous sont apparues infructueuses. Car les unes reposent sur une fausse appréciation du processus réel de telle ou telle argumentation philosophique, les autres, sur une équivocité des termes logiques. On pourrait bien admettre, avec Ribot, Rignano ou Perelman, que la preuve métaphysique se fonde, en général, sur des intuitions affectives ou sur des jugements de valeur. Mais si cela signifie que le point de départ de la preuve métaphysique est constitué, parfois, par des vérités d'ordre sentimental ou axiologique, cela n'entraîne pas que le passage rationnel d'une vérité à une autre soit paralogique ou extra-logique. De même, on pourrait bien admettre, avec Collingwood et Jeanne Hersch, qu'une affirmation métaphysique ne se déduise pas d'une vérité

universelle et objective, mais, plutôt, d'une prise de position déjà métaphysique. Pourtant, nous ne voyons pas qu'une telle connexion entre les affirmations métaphysiques soit de nature à justifier une opposition entre le raisonnement du métaphysicien et celui du logicien ou du savant. Aussi avons-nous cru nécessaire de garder à la notion de « cercle » sa signification traditionnelle et de l'envisager comme une erreur purement formelle. D'ailleurs, la subtile distinction que Jeanne Hersch établit entre « le cercle vicieux faux » et le « cercle vicieux vrai » permet de comprendre que le raisonnement d'un métaphysicien authentique ne renferme pas, au fond, un cercle proprement logique ou, si l'on veut, proprement antilogique. Nous croyons même que toutes les théories du raisonnement métaphysique que nous avons discutées, finiront, si on les presse suffisamment, par avouer que le nœud du problème de la preuve métaphysique *réside dans sa partie intuitive plutôt que dans sa partie discursive*, dans son point de départ plutôt que dans son cheminement.

Cette « réduction » du *mystère* métaphysique a pour conséquence immédiate de barrer la route à ces stériles controverses philosophiques qui, par propension à la facilité, par fausse interprétation ou par illusion, se cantonnent sur le plan de la cohérence formelle, de la rigueur déductive.

Un raisonnement correct, formellement vrai, n'implique pas la vérité matérielle de sa conclusion, puisqu'il n'implique pas la vérité de ses prémisses. Aristote l'avait bien compris. Nous avons vu que Rougier était mal inspiré en voulant accuser le stagirite de confondre la matière et la forme de la démonstration. Mais, chose curieuse, il n'est pas rare de rencontrer des théories qui s'élèvent contre la distinction radicale entre l'intuition et le discours. Nous avons vu que Jalabert, par exemple, entend fonder l'« évidence proprement dite » sur un raisonnement¹. J. Vialatoux, thomiste

¹ Voir p. 31.

bergsonisant et blondélisant, nous parle de l'« union concrète du discours et de l'intuition »². Il commence, certes, par distinguer ces deux opérations et par les caractériser judicieusement. Mais il fait remarquer, ensuite, que connaissance intuitive et connaissance discursive, « loin d'être réellement séparables, sont, en quelque sorte, concrètement présentes l'une à l'autre »³. Il ne trouve, en fait, aucune difficulté à montrer que « connaître c'est toujours *voir* intellectuellement »; ... ce qui revient à dire que « toute connaissance, au fond est intuitive, et que l'intuition seule est connaissance ». Quant au discours, il n'en est qu'une « voie d'accès, moyen, méthode pour arriver à connaître; ou, si l'on préfère, connaissance en devenir, en développement, en travail. Ce qui est discursif, c'est le *procès* de la pensée. La pensée discourt pour connaître, mais son acte même de connaissance est vision »⁴.

Soit. On doit accorder aussi à Vialatoux qu'« il n'y a pas de discours sans intuition, puisque celle-ci est présente « au terme initial du procès discursif », « le long de son trajet » et à son « terme final »⁵. Descartes n'écrit-il pas que l'opération de déduire une chose d'une autre se fait par intuition ?⁶ Cette subordination du discours à l'intuition signifie que l'acte intuitif fonde toutes les démarches de la déduction. Car il est évident que la perception intellectuelle qui nous permet, ou qui nous force à passer d'une vérité à sa conséquence est un acte intuitif.

Mais il reste que la vision de la conséquence, que l'intuition de la conclusion n'est pas une intuition *immédiate*, une évidence première. Il est donc indispensable de maintenir la distinction entre la vérité primitive et la vérité dérivée ou démontrée. Vialatoux, en principe, ne le conteste

² J. Vialatoux, *Le discours et l'intuition*, p. 39.

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁵ *Ibid.*, pp 41-47.

⁶ Cf. *Règles pour la direction de l'esprit*, XI.

pas. Mais il l'oublie, semble-t-il, lorsqu'il cherche à montrer qu'« il n'y a pas non plus, dans le temps, d'intuition sans discours ». Il nous avertit qu'il faut entendre par là « qu'il n'y a pas, dans le temps, d'intuition qui ne s'insère en un développement discursif dont elle est le germe, la sève ou le fruit »⁷. Il n'est donc pas difficile, on le voit bien, de prouver que l'intuition ne se suffit pas à elle seule, et qu'elle implique — lorsqu'elle est le fruit d'un développement discursif — un raisonnement. Là, nous pourrions répondre que l'intuition qui s'insère en un discours ne se fonde pas sur ce discours.

Vialatoux n'hésite même pas à rattacher au discours l'évidence des principes rationnels. « Sans doute, écrit-il, les principes sont évidents, non par autre chose, mais par eux-mêmes. Sans quoi, ils ne seraient plus les principes et supposeraient d'autres principes. Ils fondent tout discours avant d'en résulter. Mais, dire cela, n'est point les dire *intuitifs indépendamment du discours* auquel ils président. C'est à la faveur du discours qu'ils fondent et conduisent, c'est, en un mot, à *l'usage*, qu'ils révèlent leur évidence et que s'éclaire leur intuition »⁸.

Nous croyons que cette concession à un certain empirisme rapproche la conception de Vialatoux de celle qui ne voit dans les principes de la raison qu'une conquête de l'expérience vécue, qu'une cristallisation tardive et *a posteriori*. En effet, le discours qui fait usage du principe de causalité, par exemple, ne serait valable que si le principe l'était au préalable. Mais dire que c'est le discours qui permet au principe de se révéler, c'est, en quelque sorte, nier le caractère *a priori* du principe. A moins de préciser que l'intuition des principes n'a le discours pour condition que sur le plan psychologique. Ce qui ne détruit pas, sur le plan logique et ontologique, la priorité ou l'apriorité absolue du principe par rapport au discours.

⁷ Vialatoux, *op. cit.*, p. 50.

⁸ *Ibid.*, p. 57.

Ce qui nous semble encore plus flottant chez Vialatoux, c'est le souci de montrer le rôle du discours dans l'intuition bergsonienne : « Quant aux *intuitions synthétiques* dont nous a parlé Descartes, et aux *intuitions sympathiques* dont nous a parlé Bergson, il est à peine besoin de rappeler qu'elles supposent une préparation dans le temps et que cette préparation est toute tissée de discours. Elles sont « méritées ». Si elles sont immédiates, c'est pour avoir demandé à de laborieux procès inductifs et déductifs, à de longues pratiques patiemment éducatrices d'habitudes et de vertus, l'élimination ou l'intégration des intermédiaires dont il leur a d'abord fallu s'aider; l'art de voir « immédiatement » a été médiatement gagné. »⁹. Certes, l'intuition selon Bergson ne surgit pas dans la conscience en dehors de toute dialectique. Mais l'intuition selon Bergson ne constitue pas un point de départ, une vérité première. Elle représente, plutôt, la phase ultime d'une méditation ou, si l'on veut, le nœud synthétique de plusieurs expériences vécues. Ce qui nous amène à distinguer deux conceptions de l'intuition.

II. — INTUITION-SYNTHESE ET INTUITION-FONDEMENT.

Rappelons comment Bergson saisit l'intuition fondamentale de la philosophie de Spinoza ou de Berkeley. « ... Je ne connais, dit Bergson, rien de plus instructif que le contraste entre la forme et le fond d'un livre comme l'*Ethique* : d'un côté ces choses énormes qui s'appellent la Substance, l'Attribut et le Mode, et le formidable attirail des théorèmes avec l'enchevêtrement des définitions, corollaires et scolies, et cette complication de machinerie et cette puissance d'écrasement qui font que le débutant, en présence de l'*Ethique*, est frappé d'admiration et de terreur comme devant un

⁹ *Ibid.*, p. 55.

cuirassé du type Dreadnought; — de l'autre, quelque chose de subtil, de très léger et de presque aérien, qui fuit quand on s'en approche, mais qu'on ne peut regarder, même de loin, sans devenir incapable de s'attacher à quoi que ce soit du reste, même à ce qui passe pour capital, même à la distinction entre la Substance et l'Attribut, même à la dualité de la Pensée et de l'Etendue. C'est, derrière la lourde masse des concepts apparentés au cartésianisme et à l'aristotélisme, l'intuition qui fut celle de Spinoza, intuition qu'aucune formule, si simple soit-elle, ne sera assez simple pour exprimer. Disons, pour nous contenter d'une approximation, que c'est le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre, l'idée que la « conversion » des Alexandrins, quand elle devient complète, ne fait plus qu'un avec leur « procession », et que lorsque l'homme, sorti de la divinité, arrive à rentrer en elle, il n'aperçoit plus qu'un mouvement unique là où il avait vu d'abord les deux mouvements inverses d'aller et de retour, — l'expérience morale se chargeant ici de résoudre une contradiction logique et de faire, par une brusque suppression du Temps, que le retour soit un aller. » ^{9bis}

Il est facile de remarquer que cette intuition, qui identifie « conversion » et « procession », qui décrit le point de vue de l'homme sorti de la divinité et qui résout par l'expérience morale une contradiction logique, ne constitue pas la base ou le point de départ du spinozisme, mais le cœur ou même le sommet. Ce n'est pas pour rien que Spinoza ne l'a pas mise à la place de ses axiomes. Il est vrai qu'une telle « intuition » ne se présente que comme nourrie et gonflée de discours. Mais dans ce cas, il ne faut pas la confondre avec la connaissance intuitive qui s'effectue, par définition même, en dehors de tout discours.

^{9bis} L'intuition philosophique, *La pensée et le mouvant*, pp. 123-124.

L'intuition de Berkeley, telle qu'elle est décrite par Bergson, nous montre mieux encore qu'elle ne représente pas l'évidence première dans la philosophie de Berkeley. L'œuvre de ce philosophe se résume, selon Bergson, en quatre thèses fondamentales. « La première, qui définit un certain idéalisme et à laquelle se rattache la nouvelle théorie de la vision (quoique le philosophe ait jugé prudent de présenter celle-ci comme indépendante) se formulerait ainsi : « la matière est un ensemble d'idées ». La seconde consiste à prétendre que les idées abstraites et générales se réduisent à des mots : c'est du nominalisme. La troisième affirme la réalité des esprits et les caractérise par la volonté : disons que c'est du spiritualisme et du volontarisme. La dernière enfin, que nous pourrions appeler du théisme, pose l'existence de Dieu en se fondant principalement sur la considération de la matière. » ¹⁰.

Tout cela est limpide. Mais Bergson ajoute qu'il est impossible « d'examiner avec attention la philosophie de Berkeley sans voir se rapprocher d'abord, puis s'entrepénétrer, les quatre thèses que nous y avons distinguées, de sorte que chacune d'elles semble devenir grosse des trois autres... » ¹¹. De ce point de vue, dit Bergson, la doctrine apparaît « comme un organisme et non plus comme un assemblage » ¹².

Que veut-on dire par là, au juste ? Une *théorie* philosophique constitue, sans doute, un organisme dont les parties se complètent d'une manière déterminée, en ce sens que chacune a sa place précise dans la construction. Il suffit de retirer celle qui est à l'étage inférieur pour mettre en péril celle qui est à l'étage supérieur. Ce qui revient à dire qu'une affirmation médiate tient sa vérité, son équilibre, des affirmations qui lui sont antécédentes. C'est en ce sens

¹⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹¹ *Ibid.*, p. 126.

¹² *Ibid.*, p. 127.

d'ailleurs qu'elle se pose comme établie ou prouvée. L'exemple de n'importe quel théorème géométrique nous le montre clairement. Celui-ci ne se construit pas par un assemblage de propositions.

Mais lorsqu'on considère un *système* philosophique complet comme un organisme, on va beaucoup plus loin et on postule un enchaînement nécessaire entre les différentes affirmations ou théories qui le structurent. Et il est étrange de voir Bergson lui-même recourir à un tel postulat dans l'analyse qu'il fait de la philosophie de Berkeley. Car on sait que Bergson se méfie, dans sa propre philosophie, de toute *systématisation* logique des vérités qu'il découvre.

Nous ne croyons pas que les quatre thèses de Berkeley soient intrinsèquement liées de sorte qu'il nous serait impossible de rejeter l'une d'elles sans rejeter les autres. Au fond, elles sont séparées dans l'esprit de Berkeley lui-même. Bergson a fait allusion déjà à la théorie de la vision. On a pu parler de « deux philosophies » de Berkeley, en voulant dire par là que le philosophe a changé d'attitude sur tel ou tel point de sa doctrine mais non sur sa doctrine tout entière¹³. Rappelons que même Spinoza, le philosophe-géomètre, n'entend pas lier le sort de n'importe quelle proposition de son *Ethique* à celui de n'importe quelle autre. Il sait bien qu'il introduit de nouveaux axiomes et de nouvelles définitions au commencement de chaque partie de son ouvrage. Il est par conséquent possible de refuser quelques-unes de ses propositions tout en gardant les autres. Et il nous semble vraiment simpliste de dire avec Fénelon que « dès qu'on entame le système de Spinoza par quelque endroit, on rompt toute sa prétendue chaîne »¹⁵, ou avec

¹³ Voir sur cette question N. Baladi, *La philosophie religieuse de Berkeley*.

¹⁵ Fénelon, Lettres sur différents sujets de métaphysique et de religion, V^e lettre, n^o 1 *Œuvres complètes*, édit. Gaume, T. I, p. 129, cité dans Jules Martin, *La démonstration philosophique*, 1898.

Gusdorf qu'il suffit d'accepter la première définition du livre 1^{er} de l'*Ethique*, pour accepter « du même coup toute la doctrine de Spinoza »¹⁶.

Pour reprendre l'exemple de la géométrie, il est clair qu'en rejetant avec la géométrie non euclidienne un des postulats d'Euclide, on ne rejette pas tous les théorèmes euclidiens, mais quelques-uns seulement, précisément ceux qui reposent sur le postulat rejeté. De plus, ne peut-on pas admettre, chez saint Thomas, la théorie de l'existence de Dieu sans admettre celle de la connaissance angélique ? Ne peut-on pas aussi accorder à Bergson la philosophie de l'intuition tout en contestant celle des deux sources de la religion ? Nous croyons fermement que Bergson n'a pas médité durant des années pour *tirer* sa philosophie morale et religieuse des autres parties ou de l'intuition fondamentale de son système. Il a voulu plutôt *se familiariser* avec un monde nouveau, avec des expériences nouvelles pour aboutir d'une manière *créatrice* à une conception presque inattendue, en tout cas imprévisible et substantiellement nouvelle.

Et pourtant, lorsque Bergson essaye d'éclairer les thèses fondamentales de Berkeley, il n'hésite pas à écrire : «... il faut cependant que j'indique, pour une ou deux au moins des quatre thèses, comment on en tirerait n'importe laquelle des autres »¹⁷. Examinant l'idéalisme de Berkeley dans sa signification profonde, il le voit « coïncider avec le nominalisme ». Passant à la théorie de Dieu et à celle des esprits, il écrit : « Si un corps est fait d'« idées », ... il ne saurait agir sur d'autres corps ; et dès lors les mouvements des corps doivent être les effets d'une puissance active, qui a produit ces corps eux-mêmes et qui, en raison de l'ordre dont l'univers témoigne, ne peut être qu'une cause intelligente »¹⁸. Enfin, « si Dieu imprime en chacun de nous des perceptions

¹⁶ Gusdorf, *Traité de métaphysique*, p. 23.

¹⁷ *La pensée et le mouvant*, p. 127.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 128-129.

ou, comme dit Berkeley, des « idées », l'être qui recueille ces perceptions ou plutôt qui va au-devant d'elles est tout l'inverse d'une idée : c'est une volonté, d'ailleurs limitée sans cesse par la volonté divine »¹⁹. Et Bergson de conclure : « Esprit humain, matière, esprit divin deviennent donc des termes que nous ne pouvons exprimer qu'en fonction l'un de l'autre. Et le spiritualisme de Berkeley se trouve lui-même n'être qu'un aspect de l'une quelconque des trois autres thèses ».

Il serait long de reprendre cette *déduction* bergsonienne et de la discuter dans ses détails. Disons seulement qu'elle semble enfermer la philosophie de Berkeley dans un cercle et suspendre ensuite ce cercle en l'air.

Il est vrai qu'en géométrie euclidienne, par exemple, on peut *démontrer* les postulats à partir des théorèmes si l'on considère ceux-ci comme des postulats. Il reste pourtant que la logique *réelle* de la géométrie euclidienne présuppose les postulats d'Euclide. Dans le cas de Berkeley, il n'y a pas de postulats. Les *Principes de la connaissance humaine* commencent par critiquer les idées générales et abstraites et par établir le nominalisme. C'est *parce que* la notion de matière n'est qu'une notion abstraite que la matière n'existe pas. « ... C'est ainsi, écrit Berkeley, que nous voyons combien le dogme de l'existence extérieure à l'intelligence des substances étendues mobiles dépend de cette étrange doctrine des *idées abstraites* »²⁰. Et un peu plus loin : « Si nous recherchons dans les déclarations des philosophes les plus scrupuleux le sens qu'ils donnent à *substance matérielle*, nous trouverons qu'ils reconnaissent n'attacher à ces mots d'autre sens que l'idée générale d'être unie à la notion relative de soutien d'accidents. L'idée générale d'être me paraît être la plus abstraite et la plus incompréhensible de toutes... »²¹

¹⁹ *Ibid.*, p. 129.

²⁰ *Les principes de la connaissance humaine*, trad. A. Leroy, 1^{re} partie, 11.

²¹ *Ibid.*, 1^{re} partie, 17.

De même, l'*esse est percipi* doit précéder l'affirmation de Dieu, puisque celle-ci doit, pour se *démontrer*, s'appuyer sur l'immatérialisme. Les 33 premiers paragraphes des *Principes* résument l'essentiel de la philosophie de Berkeley et suivent, à leur manière, un « ordre de raison » irréversible. A. A. Luce nous le montre d'une manière éclatante ²².

Certes, Bergson ne laisse pas dans le vide les quatre thèses de Berkeley. Il avoue même que si le spectacle de la pénétration réciproque de ces thèses nous donne une idée plus juste du corps de la doctrine, il ne nous en fait pas encore atteindre l'âme. C'est pourquoi il s'efforce d'atteindre l'intuition originelle qui vivifie les positions du philosophe anglais. Et il la trouve. « Il me semble, écrit Bergson, que Berkeley aperçoit la matière comme une *mince pellicule transparente* située entre l'homme et Dieu. Elle reste transparente tant que les philosophes ne s'occupent pas d'elle, et alors Dieu se montre au travers. Mais que les métaphysiciens y touchent, ou même le sens commun en tant qu'il est métaphysicien : aussitôt la pellicule se dépolit et s'épaissit, devient opaque et forme écran, parce que des mots tels que Substance, Force, Etendue abstraite, etc., se glissent derrière elle, s'y déposent comme une couche de poussière, et nous empêchent d'apercevoir Dieu par transparence » ²³.

La pensée de Bergson est vraiment irrésistible. Ses écrits, même lorsqu'ils s'inscrivent dans une élucidation générale de la théorie philosophique, nous enchantent. Mais il semble qu'ils ne *collent* pas toujours. Ils révèlent un magicien plutôt qu'un dialecticien. Dans la question que nous traitons, il semble que son « biologisme » primitif l'a poussé paradoxalement à un « logicisme » exagéré. Car envisager la totalité d'une philosophie comme un organisme présuppose une continuité interne entre ses parties et conduit par conséquent à chercher le principe de cette continuité dans une

²² Voir A. A. Luce, *Berkeley's Immaterialism*.

²³ Bergson, *op. cit.*, p. 131.

intuition unique. Or un système philosophique est un *assemblage*, non contradictoire certes, plutôt qu'un organisme. Nous entendons par là qu'il renferme une multiplicité de thèses fondées sur *des* intuitions distinctes. L'unité du système doit être cherchée dans l'unité de l'esprit qui pose le système et non dans celle d'une intuition qui le fonderait. Il suffit d'oublier cela pour se permettre de s'élever contre une philosophie tout entière sous prétexte qu'elle renferme parmi ses thèses fondamentales une thèse qu'on juge inadmissible. Charles Perelman rappelle que « Simone Weil tire argument de ce que, dans les écrits d'Aristote, nous trouvons une défense de l'esclavage pour condamner non seulement tout l'aristotélisme, mais aussi le courant thomiste qui s'en inspire »²⁴. Perelman a peut-être trop forcé la pensée assez nuancée de Simone Weil. Il n'en reste pas moins que celle-ci écrit : « Un homme qui prend la peine d'élaborer une apologie de l'esclavage n'aime pas la justice. Le siècle où il vit n'y fait rien. Accepter comme ayant autorité la pensée d'un homme qui n'aime pas la justice, cela constitue une offense à la justice, inévitablement punie par la diminution du discernement »²⁵. Nicolas Berdiaeff, à son tour, avoue qu'il n'aime pas Descartes. Voici pourquoi : « Je ne peux pas penser au Royaume de Dieu, écrit Berdiaeff, sans y assigner une place à mon chat Moury... La théorie de Descartes d'après laquelle les animaux seraient privés d'âme et ne seraient que de simples mécanismes, m'a toujours révolté, parce que je la considère comme absurde. Et c'est la raison pour laquelle je n'ai jamais pu aimer Descartes »²⁶.

Bergson, d'ailleurs, était disposé à *bouleverser* deux thèses (non secondaires) des *Deux sources* à la suite de quelques discussions avec le père Sertillanges. Celui-ci écrit en effet :

²⁴ Ch. Perelman et L. Olbrechts Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, p. 61. Voir aussi Simone Weil, *L'enracinement*, pp. 206-207.

²⁵ Simone Weil, *L'enracinement*, p. 207.

²⁶ N. Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 187.

« Le lien entre le Christ et l'Eglise n'est pas défini dans les ouvrages de Bergson; il n'y paraît, il faut le dire, que comme un phénomène d'histoire, et non comme résultant, religieusement, d'une nature des choses. C'est pour cela que l'auteur déclarait étranger à la philosophie « ce que la religion doit à la tradition, à la théologie, aux Eglises ». J'ai eu la joie de le faire renoncer à cette conception, et une affirmation contraire devait faire l'objet d'un *addendum* dans une prochaine édition des *Deux sources*. La mort n'ayant pas permis à ce bon propos de se réaliser, l'ambiguïté doctrinale demeure... »²⁷. Et encore : « Bergson était hostile au protestantisme, qui a ses yeux était une regrettable hérésie chrétienne. En se séparant du tronc, disait-il, cette branche a perdu de la sève. Et il expliquait ainsi que les protestants n'aient jamais pu lui montrer leurs mystiques, alors qu'ils sont légion dans l'Eglise catholique. Et cependant sa propre conception du mystique peut se prendre en un sens protestant, en ce qu'elle est tout individuelle à la base, ne se montrant sociale que secondairement, à titre de confirmation, de moyen d'expression, de richesse d'assimilation. C'est de cela aussi que je l'ai fait revenir, sans qu'il ait pu fixer par écrit sa pensée nouvelle »²⁸.

Nous avons cité ce long *témoignage* parce qu'il est significatif. Il montre, une fois de plus, le caractère fantaisiste d'une conception synthétique de l'intuition philosophique, la difficulté de trouver un lien interne ou une interdépendance entre les thèses d'une doctrine, et même d'un seul aspect d'une doctrine.

Nous disons donc que le temps de la création philosophique n'est pas une durée continue. Il est, pour emprunter la belle image de Daniel Christoff, un temps « rugueux »²⁹. Christoff nous montre bien, dans son ouvrage *Le temps et les valeurs*, l'importance des instants discontinus dans le

²⁷ Sertillanges, *Lumière et périls du bergsonisme*, p. 53.

²⁸ *Ibid.*, p. 54.

²⁹ Voir D. Christoff, *Le temps et les valeurs*, p. 178.

monde de l'action morale. D'autre part, Etienne Gilson écrit avec raison : « Victor Delbos avait coutume de dire que toute doctrine philosophique résulte, non d'un principe, mais d'un compromis entre plusieurs principes, dont les uns ont pour fonction d'empêcher aucun des autres de développer la suite entière de ses conséquences. Il connaissait trop bien Kant pour ne pas avoir noté ce fait; Spinoza même, tout linéaire qu'il semble, en serait un autre exemple et nous avouons ne voir aucune grande philosophie qu'on ne puisse invoquer pour le confirmer »³⁰.

Mais, puisque nous ne cherchons pas ici comment se réalise l'équilibre des principes au sein d'une doctrine, nous nous limiterons à chercher comment un principe se pose à la base d'une conception métaphysique.

III. — L'ÉVIDENCE DE L'INTUITION MÉTAPHYSIQUE.

Il est parfois difficile de distinguer, à première vue, ce qui est évident et ce qui est démontré dans une théorie philosophique. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler la preuve de l'existence de Dieu par le mouvement chez Aristote et saint Thomas. Il semble que la conclusion de la preuve se démontre bien grâce à un principe rationnel et à une constatation de fait. Gilson résume cette preuve comme suit : « Tout ce qui est mû est mû par quelque autre. Or, il tombe sous le sens qu'il y a du mouvement, par exemple le mouvement solaire. Donc le soleil est mû parce que quelque chose le meut. Mais ce qui le meut est mû ou ne l'est pas. S'il ne l'est pas, nous tenons notre conclusion, à savoir la nécessité de poser un moteur immobile que nous appelons Dieu. S'il est mû, c'est qu'un autre moteur le meut. Ou bien donc il faut remonter à l'in-

³⁰ E. Gilson, *Remarques sur l'expérience en métaphysique*, *Actes du XI^e Congrès international de Philosophie*, vol. IV, p. 5.

fini, ou bien il faut poser un moteur immobile; or on ne peut pas remonter à l'infini; il est donc nécessaire de poser un premier moteur immobile »³¹.

Mais dans cette preuve, comme le dit Gilson, il y a deux propositions à établir, à savoir que toute chose est mue par quelque autre et que nous ne pouvons remonter à l'infini dans la série des choses motrices et des choses mues. Aristote prouve la première proposition par trois arguments. Le premier « suppose lui-même trois hypothèses »³². La seconde proposition se démontre aussi par trois arguments.

Nous n'allons pas reprendre la suite de la démonstration. Nous faisons remarquer pourtant que le troisième argument de la première proposition, par exemple, suppose que « tout ce qui se meut est divisible ». C'est dire que cette affirmation est indispensable dans l'esprit d'Aristote pour aboutir au premier moteur. Il y a plus. Aristote ne peut passer de l'existence du premier moteur qui n'est pas mû de l'extérieur à l'existence d'un premier moteur absolument immobile qu'en faisant intervenir les notions de « puissance » et d'« acte » et qu'en faisant remarquer qu'il est impossible qu'un être soit en puissance et en acte, à la fois et sous le même rapport³³.

Ainsi, Aristote nous fait reculer d'une proposition à une autre. Mais Aristote nous dit qu'« il faut s'arrêter ». C'est précisément là où l'on s'arrête que l'on est en possession de l'évidence. Mais alors, où faut-il s'arrêter au juste ?

Prenons un exemple très simple et très limité, celui du rapport entre le principe de raison suffisante et le principe de contradiction. On sait que Hume se propose de réfuter tous les arguments qui font reposer le principe de causalité sur celui de contradiction³⁴. Cette réfutation a

³¹ E. Gilson, *Le thomisme*, p. 90.

³² *Ibid.*, p. 90.

³³ Cf. Aristote, *Physique*, VIII, et Gilson, *op. cit.*, p. 94.

³⁴ Voir Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, T. I, pp. 151-155.

réveillé Kant de son « sommeil dogmatique ». Elle l'a amené à considérer le principe de raison comme l'un des jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire comme irréductible à un jugement analytique comme celui d'identité ou de contradiction. Pourtant, le problème est repris par certains philosophes contemporains et résolu de deux manières divergentes. Pour les uns, le principe de raison est premier, donc indémontrable et évident par soi, pour les autres, parmi lesquels J. Maritain, il ne peut être nié sans contradiction. C'est dire qu'il est justiciable d'une démonstration par l'absurde. « Si je nie les principes de raison d'être et de causalité, écrit Maritain, je nie par là même le principe d'identité; car si une chose qui est et qui n'est pas par soi n'est pas par autre chose, ou bien n'a pas de quoi être, elle n'est donc pas (tout en étant), — ou bien elle a par elle-même de quoi être, elle est donc par soi (tout en n'étant pas par soi) »³⁵.

Faut-il dire que, pour Maritain, le principe de raison représente une vérité dérivée et démontrable plutôt qu'un principe premier ? Nous croyons qu'on peut dire que s'il est réductible sur un plan donné, il reste un principe sur un autre plan. Dans le « monde de discours » de la philosophie, c'est-à-dire dans le sein de la réflexion métaphysique, il se pose comme évident par soi. L'évidence signifie ici auto-suffisance. La réductibilité du principe ne caractérise celui-ci qu'extérieurement et, en quelque sorte, par surcroît. André Lalande fait remarquer que « les propositions les plus *évidentes* d'une science, même mathématique, ne sont pas nécessairement les plus simples et les plus générales (c'est-à-dire les propositions constituant le système de principes le moins nombreux d'où l'on peut déduire cette science). L'évidence appartient ordinairement à un étage de propositions qui ne sont pas premières au point de vue logique »³⁶.

³⁵ J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence*, p. 47.

³⁶ *Vocabulaire*, art. Evidence.

Cette distinction nous aiderait à mieux comprendre la signification de l'évidence qui caractérise les vérités premières d'une théorie métaphysique. Le *Cogito* cartésien, par exemple, embarrasse toujours les historiens de la philosophie. Ils se demandent s'il représente, dans l'esprit de Descartes, une affirmation immédiate ou la conclusion d'un raisonnement. Les textes explicites de Descartes semblent justifier les deux hypothèses contradictoires³⁷. Nous croyons que le *Cogito* doit être considéré comme une évidence métaphysique. Voyons comment.

Dans sa quête d'une philosophie, Descartes ne cherche pas en réalité *n'importe* quelle vérité qui pourrait lui fournir un point de départ. Car il y a des vérités banales ou infructueuses. Celles qui concernent les règles de la déduction ou le sens des termes qu'on emploie dans le langage, par exemple, sont impuissantes à lui ouvrir le chemin de la progression dans la vérité. Pourtant, ces vérités ne peuvent pas être mises en doute. « Un doute, aussi radical qu'on le suppose, écrit avec raison Reymond, implique nécessairement la foi dans le *pouvoir de déduction* caractéristique de la raison humaine, pouvoir dont l'expression « si.. alors... » est la plus générale. Contester à l'esprit la faculté de déduire les conséquences d'une hypothèse, c'est enlever au doute la possibilité de se produire; c'est se placer par conséquent en dehors des conditions de toute pensée, et du doute même dont on affirme l'existence »³⁸.

C'est dire que le doute réel ne peut être absolument universel, sans être en même temps un suicide intellectuel. Le doute de Descartes, en tout cas, ne porte que sur le dubitable. Descartes ne doute pas qu'il possède des raisons valables et indubitables de douter de telle ou telle chose.

³⁷ Voir en particulier A. Reymond, Le « Cogito », vérification d'une hypothèse métaphysique, dans *Philosophie spiritualiste*, T. I, pp. 39-76.

³⁸ A. Reymond, *op. cit.*, p. 51.

Il ne doute pas qu'il doute, c'est-à-dire qu'il pense. Et il ne doute pas non plus qu'il existe. Car s'il en doutait, il resterait prisonnier de son doute pour l'éternité et il serait incapable de se retrouver. Il aurait besoin ou bien d'une grâce extérieure qui arrache le doute de son cœur, qui le guérisse (l'expérience d'un Ghazali le montre admirablement), ou bien d'une vérité d'existence capable de conclure à l'existence. Or Descartes ne recourt ni à une grâce extérieure ni à une vérité d'existence qui fonderait sa propre existence. Où, d'ailleurs, peut-il trouver une telle vérité s'il ne la trouve pas en lui-même ? Et, puisque le douteux ne peut jamais conduire au certain, le « Je suis » de Descartes ne *naît* pas du doute, n'en sort pas. Il *résiste* plutôt au doute et se pose, non grâce aux raisons de douter, mais malgré toutes ces raisons. En ce sens il exprime une vérité évidente. Si l'on dit que cette vérité est pourtant précédée, chez Descartes, par un long raisonnement, nous répondrons que ce raisonnement ne sert pas à la fonder positivement, à la déduire d'une vérité précédente, bref, à la démontrer, mais plutôt à déblayer le terrain, à enlever les obstacles. Le rôle du raisonnement est ici, comme chez Platon, de préparer l'acte intuitif, d'amener l'esprit à saisir immédiatement son objet.

Mais la vérité du « je suis » n'est pas le fondement de toutes les vérités possibles. Elle n'en est que l'exemple typique. Elle se distingue des autres vérités par l'importance de son contenu et par ses possibilités de développement. Descartes écrit : « ... lorsque j'ai dit que cette proposition *je pense, donc je suis* est la première et la plus certaine qui se représente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables ; mais à cause que ce sont là des notions si simples que

d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'on en dût faire ici aucun dénombrement »⁴⁰.

L'évidence du cogito, disions-nous, est une évidence métaphysique. Sur le plan de la connaissance en général, elle n'est pas absolument première, puisque d'autres évidences existent à côté d'elle ou même la précèdent. Du point de vue logique le « pour penser il faut être » est impliqué dans le « je pense donc je suis ». L'un n'est pas plus vrai que l'autre. Mais sur le plan métaphysique, c'est le *cogito* seul qui est une vérité première. Cette vérité est métaphysique non seulement parce qu'elle affirme, comme nous le montre bien Jeanne Hersch, une existence étrangère au monde des objets, mais aussi parce qu'elle est d'un ordre proprement ontologique, parce qu'elle concerne l'autonomie de la pensée, notre réalité profonde.

Il est certain que Descartes ne prétend pas commencer une révolution philosophique par la simple affirmation qu'il existe. L'existence qu'il affirme est l'existence de la pensée non incarnée, de la pensée pure. Ainsi la pensée existe, *subsiste* par elle-même. N'étant pas *accident* qui dépend d'autre chose qu'elle, elle ne peut être que *substance*. Substance dont toute l'essence, il est vrai, n'est que de penser, mais substance quand même. Descartes réfute donc d'avance toutes les conceptions de la pensée-épiphénomène ou de la pensée-sécrétion du cerveau. Il enracine l'esprit dans l'être et établit un spiritualisme authentique. Car un semblant de spiritualisme qui hésite à poser l'autonomie ontologique de l'esprit n'est qu'une forme de matérialisme. Chez Descartes, en tout cas, la pensée-substance ne peut être que naturellement immortelle. Les idées d'infini et de perfection qu'elle possède sont des idées *réelles* qui

⁴⁰ Descartes, *Les principes de la philosophie*, Première partie, 10, *Œuvres de Descartes*, T. I.

impliquent l'existence de l'Infini et de la Perfection. Ainsi, l'évidence du *Cogito* nous paraît une évidence métaphysique, parce qu'elle fonde effectivement toute une métaphysique.

De même, « l'exigence philosophique d'une évidence apodictique et première en soi »⁴¹, chez Husserl, n'est pas l'exigence de n'importe quelle certitude. La longue dialectique qui précède l'affirmation de l'« ego » transcendantal dans les *Méditations cartésiennes* ne se tient que grâce à une infinité de vérités qui permettent ses affirmations, ses déductions, ses doutes et ses reprises. La phénoménologie ne peut donc s'acheminer vers les fondements d'une « science rigoureuse » qu'à l'aide de vérités déjà rigoureuses. Il n'en reste pas moins qu'elle prend son véritable point de départ dans une évidence apodictique proprement philosophique.

Cette évidence n'est pas la même chez Husserl et chez Nicolaï Hartmann par exemple. Celui-ci n'admet pas en effet qu'on « suspende » l'objet transcendant de la connaissance, qu'on le mette « entre parenthèses ». Pour lui, cet objet se manifeste dans l'expérience phénoménologique comme réellement indépendant de la conscience. Aussi faut-il l'envisager comme tel et commencer l'exploration de l'aspect métaphysique de la connaissance par l'affirmation d'une « aporie », présentée par le fait que le sujet n'arrive à l'« appréhension » de l'objet qu'en sortant hors de sa propre sphère⁴².

Une évidence métaphysique est donc une évidence ouverte, riche de possibilités, une grande évidence. Elle ne s'impose pas par la force d'un syllogisme, car elle est présente au cœur de toute réflexion. On la découvre pourtant grâce à une méditation critique, réflexive et même offensive.

⁴¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. Peiffer et E. Levinas, 1^{re} Méditation, 6.

⁴² Voir N. Hartmann, *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, trad. R. Vancourt, T. I, Première et deuxième sections.

Jeanne Hersch nous dit qu'il est impossible de mettre en question l'existence de l'unité transcendante. Cela, écrit-elle, « ne veut pas dire que ce soit une preuve. Si vous voulez, l'unité transcendante est d'une évidence foncière, trop constante, dans la pensée humaine, pour qu'on puisse ni la prouver ni la refuser. Etant toujours là, elle n'est pas une preuve. Etant toujours là, elle sera là dans la question qui cherchera à la contester. Nous ne pouvons pas penser sans elle. Elle n'est pas démontrée; elle n'est pas évidente au sens ordinaire; elle est présente, je dirais omni-présente, dans la pensée humaine » ⁴³.

IV. — ÉVIDENCE SUBJECTIVE ET ÉVIDENCE OBJECTIVE.

Le philosophe conçoit son évidence comme objective. Non pas dans le sens un peu péjoratif qu'on donne parfois à ce mot dans la philosophie existentielle, mais dans le sens qu'on donne à la vérité découverte et non créée, à la vérité qui transcende les particularités subjectives et contingentes de l'individu. Certes, le philosophe ne prend pas le point de vue de Dieu. Sa finitude structurelle situe dans le temps toute sa pensée. Celle-ci n'est anhistorique que dans son intention, dans son élan. Mais si elle est à chaque instant menacée et précaire, à chaque instant, elle sent qu'elle est en face de l'absolu. La sincérité du philosophe envers sa vision se confond ici avec sa fidélité au vrai qui le dépasse. Regardant toujours vers la lumière, c'est *dans* la lumière que se déroule sa vie contemplative.

Mais les métaphysiques sont divergentes. Un esprit de conciliation, de charité peut-être, pourrait s'évertuer à dégager ce qui leur est commun. Il s'efforcerait de limiter leur divergence à leurs manières de dire et de la supprimer

⁴³ J. Hersch, Discontinuité des perspectives humaines, dans *Le choix, le monde, l'existence*, p. 101.

dans l'intimité de leurs positions spirituelles. Malheureusement un fait est là : il y a des hommes qui se haïssent, qui s'entretuent. Derrière leur antagonisme sur le plan de la vie, se cache un antagonisme doctrinal, une opposition métaphysique. Cela suffit à rendre manifeste et tragique le fait qu'on ne pense pas toujours d'une manière convergente. Nous resterons dans le domaine des théories qui tâchent d'expliquer la multiplicité radicale des évidences métaphysiques.

Là dessus, nous n'allons pas nous étendre. Contentons-nous de rappeler quelques tendances qui tentent de trouver la substructure d'une position philosophique soit dans le déterminisme de la vie sociale, soit dans l'inconscient ou le caractère du philosophe.

La sociologie de la connaissance est aujourd'hui en vogue. Ses adeptes trouvent dans la philosophie un objet d'étude fascinant et propice. Georges Gurvitch cite comme précurseurs de cette tendance Comte, Marx et Durkheim ⁴⁴. Jacques J. Maquet, néo-thomiste convaincu, nous donne une étude détaillée, fouillée et critique sur les systèmes de K. Mannheim et A. Sorokin ⁴⁵. Il nous montre comment Mannheim développe, tout en la rectifiant, la théorie marxiste de l'idéologie, dans l'intention de déterminer le rapport qui existe entre une perspective intellectuelle et un groupe social. Pour Mannheim, « la connaissance qualitative est liée à une perspective sociale parce qu'elle est un moyen d'adaptation aux conditions de la lutte pour la domination » ⁴⁶. Les sphères de la pensée socialement déterminées comportent les « Weltanschauungen » et l'ontologie ⁴⁷. Si

⁴⁴ Cf. G. Gurvitch, *Initiation aux recherches sur la sociologie de la connaissance, Centre de documentation universitaire, Fascicule I*, p. 56.

⁴⁵ Jacques Maquet, *Sociologie de la connaissance. Sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance*.

⁴⁶ Cf. Maquet, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 54.

Mannheim étudie spécialement les idéologies politiques, Sorokin s'attache plutôt aux théories philosophiques. Il essaie de « démontrer que ce qu'une société donnée considère comme vrai ou faux, scientifique ou non scientifique, légitime ou illégitime, beau ou laid, est fondamentalement conditionné par la nature de la culture dominante⁴⁸ ». Ce qui caractérise celle-ci, c'est la conception de la réalité dernière du monde. Cette conception est exprimée d'une des trois manières suivantes : « Le monde que nous pouvons atteindre par nos sens est réel et ce qui les dépasse est illusoire », « ce qui est au-delà de nos sens est réel et ce monde-ci n'est qu'apparence illusoire » et enfin, « ce que nous pouvons atteindre par nos sens est réel mais toute la réalité ne s'y limite pas ; ce qui est au-delà, est réel aussi »⁴⁹. D'où les trois systèmes culturels que Sorokin appelle respectivement « sentiel », « idéationnel » et « idéalistique ». Toutes les catégories fondamentales de l'esprit se subordonnent à l'un ou à l'autre de ces systèmes.

J. Maquet, tout en étant favorable à la sociologie de la connaissance en général, ne croit pas à sa portée en métaphysique. Ch. Perelman estime que les difficultés de ce genre d'étude ne peuvent se résoudre que grâce à la théorie de l'argumentation rhétorique⁵⁰. Nous croyons que Paul Ricoeur a le mieux précisé les limites intrinsèques de toute sociologie de la connaissance philosophique. « La sociologie de la connaissance, non par accident, mais pour des raisons de principe, écrit-il, ne peut rencontrer que des « genres communs », non des essences singulières. C'est ici que l'histoire de la philosophie excède la sociologie de la connaissance ; la compréhension exige que le philosophe historien, abandonnant toute « typologie », renonçant aux vues panoramiques sur des « courants de pensée », communique chaque fois avec une œuvre singularisée ; enten-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁰ Voir, *Rhétorique et philosophie*, pp. 132-141.

dons : non pas avec la subjectivité de l'auteur — nous n'échapperions à la sociologie que pour retomber dans la psychologie — mais avec le sens de l'œuvre selon sa cohérence interne...»⁵¹.

Les explorateurs de l'inconscient sont souvent très dangereux pour le philosophe. Ils le fixent d'un regard sans discrétion et parfois sans scrupule. L'étude d'Allendy sur Aristote⁵², si intéressante qu'elle soit, nous apparaît comme un scandale. Aristote, pour l'auteur, est, pour ainsi dire, un traître-né. Une ambivalence affective envers le père, une homosexualité latente, et une disposition à la révolte expliquent non seulement son comportement, mais sa philosophie même. « Aristote, dit Allendy, devait, toute sa vie, rester fidèle à une idéologie conformiste et conservatrice, sans cesser de trahir tous ceux dont il avait accepté d'abord l'autorité, c'est-à-dire sans cesser de se révolter »⁵³. Ainsi, Aristote a trahi Athènes, Philippe, Alexandre et aussi Platon. Espion appointé, écrit Allendy, Aristote a « construit un monument de trahison spirituelle qui devait survivre aux siècles pour le grand déshonneur de l'humanité ». Nous nous contentons pour illustrer l'idée d'Allendy de reproduire sans la discuter la page suivante :

« Si toute chose doit être jugée par sa fin ou sa conclusion, l'œuvre d'Aristote se distingue de toutes les autres doctrines philosophiques par ce fait qu'elle justifie le droit du plus fort, l'esclavage, la guerre, l'exploitation du pauvre par le riche et tout ce qui rend l'humanité odieuse. Pour en arriver là, elle part des considérations métaphysiques apparemment les plus désintéressées à travers un réseau de déductions logiques où se retrouve la manière des arguties sophistiques tant méprisées par Platon et Socrate, le tout dans de pensants et dogmatiques traités.

⁵¹ P. Ricœur, *Histoire et vérité*, pp. 77-78.

⁵² R. Allendy, *Aristote ou le complexe de trahison*.

⁵³ *Ibid.*, p.25.

Aristote avait pu apprécier à la cour macédonienne combien la forme idéaliste de l'Académie aurait pu déplaire à ses maîtres. Il en prit manifestement le contre-pied.

Platon avait manifesté, en toutes circonstances, son aversion pour le mouvement. Assurément, il savait que les choses bougent et les grimaces de Diogène n'auraient rien pu lui apprendre sur ce point mais il considérait le caractère mouvant comme marquant le nombre des apparences, de l'irréel et comme un facteur d'erreur dans la pensée. Aristote prit le changement comme base de son système, affirmant qu'une réalité une, indivise et immuable, impliquerait la négation de la philosophie naturelle. Comme Platon avait pensé que le mouvement, dans le monde des formes, a lieu d'une manière discontinue et instantanée, Aristote soutint la continuité du mouvement, non comme remplacement soudain d'un état par un autre mais comme passage progressif. Pour lui, la nature se définit entièrement par une impulsion au mouvement »⁵⁴.

Voici un autre exemple tiré de l'ouvrage de Lazerowitz *Structure de la métaphysique*. Il s'agit de la négation du mouvement ou du changement chez Parménide et Zénon. L'ingénieuse explication de Lazerowitz se résume en ceci. Un métaphysicien établit parfois une « équation inconsciente » entre les termes « changement » et « mort »⁵⁵. C'est pour fuir l'angoisse en face de la mort qu'il recourt à une innovation linguistique qui, en « démontrant » l'inexistence du changement, conclut à l'irréalité de la mort. L'affirmation contraire d'Héraclite « tout change » signifie à son tour que le même sort nous attend tous, que tous les hommes meurent. Ce qui nous donne une satisfaction agressive.

L'auteur précise qu'il s'agit ici d'une explication qu'il faut arriver à « voir ». Autrement elle resterait cachée. Or nous avouons que nous ne voyons pas très nettement. On

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 95-96.

⁵⁵ M. Lazerowitz, *The structure of metaphysics*, p. 77.

a peut-être le sentiment que l'analyse de l'inconscient doit éclairer quelque chose chez le philosophe. Mais il ne semble pas qu'il s'agisse précisément de sa philosophie.

L'explication d'une intuition philosophique par le caractère du philosophe se précise de plus en plus et gagne du terrain. F. Paulhan, L. Rougier et A. Cresson nous parlaient de « familles d'esprits » et de « mentalités ». E. Wolff reprend la typologie de Kretschmer pour base et affirme que « la direction essentielle d'une doctrine philosophique relève d'un facteur extra-rationnel ; la prise de position du philosophe en face des problèmes métaphysiques ne fait, en dernière analyse, qu'exprimer son idio-syncrasie » ⁵⁶. Gaston Berger écrit avec plus de nuances : « Nous pensons qu'il est d'ores et déjà possible à la caractérologie de faire plus que de suggérer des hypothèses explicatives très générales. Elle peut rendre compte, avec quelque précision et en entrant assez profondément dans le détail, des attitudes qui sont à la base des grands systèmes philosophiques » ⁵⁷. Continuant les efforts de Le Senne qui, à son tour, part de la classification caractérologique de Heymans et Wiersma, Berger déclare par exemple que l'inactif émotif paraît souvent actif, alors qu'il n'est qu'attiré ou poussé. « Que l'impulsion ou l'attraction extérieure cesse et, livré à lui-même, il sera en proie à une indécision indéfinie. Qu'un obstacle imprévu se présente et l'action commencée lui paraîtra impossible. Il a partout l'expérience de la résistance, parce qu'il ne fait rien sans effort. Aussi, n'est-il pas surprenant que le sentimental Maine de Biran, érigeant en fait primitif ce qui n'était qu'une donnée de son caractère, ait construit sur l'effort tout son système philosophique » ⁵⁸. Et aussi : « Devant le drame religieux, le flegmatique Bergson

⁵⁶ E. Wolff, *Doctrines philosophiques et tempéraments*, *Revue philosophique*, 1947, p. 84.

⁵⁷ G. Berger, *Les discussions des philosophes*, dans *Actus del primer congreso Nacional de filosofia*, 1949, T. I, p. 881.

⁵⁸ G. Berger, *Traité pratique d'analyse du caractère*, p. 25.

ne se passionne pas. Il examine les faits et il réfléchit. Tandis que tel interlocuteur passionné s'échauffait un jour en sa présence, enflammé par le désir de convertir une si grande âme, Bergson, resté calme, prenait des notes et mettait sur fiches les traits de l'expérience mystique dont on lui parlait » ⁵⁹.

L'ouvrage de Berger est riche d'exemples. Mais que peut-on en conclure ? Kant et Bergson, par exemple, *se classent*, en général, parmi les actifs-non-émotifs-secondaires. Cela décrit peut-être « le noyau de dispositions foncières, reçues de l'hérédité, congénitales, qui constituent la substructure somato-psychologique » ⁶⁰ de Kant et de Bergson. Mais est-ce à dire que cela explique la philosophie de Kant et de Bergson ? Remarquons que Berger écrit d'une manière restrictive mais un peu troublante ce qui suit : « Ce que donne la société ce sont des idées toutes faites, des comportements précis, voire des gestes : en somme, une matière. Ce qui tient au caractère, ce sont des formes. Sa famille ou son école font de ce jeune garçon un catholique ou un communiste. Son caractère en fait un tendre ou un brutal, un mystique ou un positif » ⁶¹. Cette phrase limite bien en effet l'influence du caractère. Mais peut-on dire alors que la caractérologie arrive à rendre compte « des attitudes qui sont à la base des grands systèmes philosophiques » ? De plus, cette phrase semble n'échapper au psychologisme que pour retomber dans le sociologisme. Car celui qui dit : je suis catholique parce que j'appartiens à une société catholique est-il vraiment catholique ? La pensée intime de Berger n'est certainement pas de rattacher une vérité absolue à des contingences historiques.

Quoi qu'il en soit, nous croyons qu'Alquié, répondant à Berger dans une discussion qui concerne les rapports entre

⁵⁹ G. Berger, *op. cit.*, p. 38.

⁶⁰ Voir l'Avant-Propos de R. Le Senne à l'ouvrage cité de Berger, p. VII.

⁶¹ Berger, *op. cit.*, p. 15.

philosophie et caractère, a raison de dire : « Quand Descartes dit que toute vérité finie ne contient pas en soi sa propre raison, quand il dit : je ne connais pas l'origine de ma pensée, quand il déclare que Dieu est peut-être trompeur, tout cela, quelles que soient les racines de fait de l'inquiétude de Descartes, c'est bien l'esprit humain en contact avec l'être, en contact avec son propre problème, en contact avec sa propre inquiétude; c'est bien l'esprit humain se sentant fini, ne pouvant penser le fini qu'à partir de l'infini; voilà la mesure dans laquelle l'esprit se distingue de ses conditions psychologiques » ⁶².

V. — CONCLUSION.

L'évidence, chez le philosophe, se pose comme une intuition du vrai. Les théoriciens de la « réductibilité » de la philosophie ne le contestent pas. Mais il ne nous semble pas qu'on puisse *relativiser* une philosophie en tâchant de rendre compte de ses affirmations ou de la classer. Pour la dépasser, il faut qu'on commence par établir une philosophie nouvelle. Dira-t-on que cette philosophie sera nécessairement enfermée dans son dogmatisme, impuissante à comprendre les autres philosophies et obligée de rejeter celles-ci comme fausses, au lieu de les accepter comme relatives ? Nous répondrons par les considérations suivantes :

1) Il est impossible de se placer en dehors de toute philosophie possible. Celui qui croit le faire ne fait, en réalité, que *vivre* une philosophie implicite et mal élaborée, une philosophie dont il refuse d'assumer la pleine responsabilité.

2) Une prise de position métaphysique ne prend pas son élan et ne s'achève pas dans le vide d'une solitude. Elle

⁶² Voir F. Alquié, Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1953, p. 115.

émane de l'expérience intégrale du philosophe et ne fait que cristalliser cette expérience. Or le philosophe est un homme essentiellement ouvert à la pensée et à l'expérience des hommes. Il communique avec le monde entier de la culture, s'enrichit de toutes les créations spirituelles avant, durant et après l'instauration de son système. Il peut donc se *rencontrer* avec les autres philosophes sur plusieurs conceptions essentielles. Le souci du vrai qui l'anime le rend disponible à la promotion authentique.

3) L'esprit de tolérance et de compréhension forme une partie intégrante d'une philosophie et ne s'ajoute pas à elle de l'extérieur. C'est en partant du contenu de sa philosophie qu'un philosophe arrive à respecter, à aimer son prochain par-dessus les divergences doctrinales qui le séparent de lui. Aussi ne se permet-il pas de se révolter ou de lutter contre n'importe quelle affirmation qu'il juge « erronée » dans la pensée des autres. Il réserve ses forces combattives pour la destruction de ce qui aliène dans l'homme sa grandeur d'homme et de ce qui déprave en lui la dignité d'être.

Tout dépend donc de la philosophie qu'on vit et qu'on prêche. Mais se dégager des ténèbres, de l'esprit de caverne, c'est s'engager dans la voie de la vérité et de la lumière.

OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS

- Allendy, René. *Aristote ou le complexe de trahison*, Genève, Ed. du Mont-Blanc, 1939.
- Alquié, Ferdinand. *La nostalgie de l'être*, Paris, P. U. F., 1950.
- Alquié, Ferdinand. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P. U. F., 1950.
- Alquié, Ferdinand. *Qu'est-ce que comprendre un philosophe ?* Centre de Documentation Universitaire, Paris (s. d.).
- Alquié, Ferdinand. Structures logiques et structures mentales en histoire de la philosophie, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Février 1953.
- Ancel, Alfred. *Métaphysique générale*, Lyon, P. E. L., 1953.
- Anglade, L. Réflexions sur un axiome de logique : « Ex falso sequitur quodlibet », *Archives de philosophie*, vol. XI, cahier III, 1935.
- Anselme (saint). *Proslogion*, trad. A. Koyré, Vrin, 1954.
- Aristote. *La métaphysique*, trad. J. Tricot, seconde édition, Paris, Vrin, 1940.
- Aristote. *Organon*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1950.
- Avicenne. *Le livre de science*, trad. M. Aghena et H. Massé, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- Ayer, Alfred Jules. *Langage, vérité et logique*, trad. J. Ohana, Paris, Flammarion, 1956.
- Bachelard, Suzanne. *La logique de Husserl*, Paris, P. U. F., 1957.
- Baladi, Naguib. *La philosophie religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1945.
- Barnes, Winston. *The philosophical predicament*, London, A. et C. Black, 1950.
- Barzin, Marcel. L'empirisme logique, *Revue internationale de philosophie*, N. II, 1950.

- Baudin, E. *La philosophie de Pascal*, Neuchâtel, La Baconnière, 1946.
- Bayle, Pierre. *Choix de textes* et introduction par Marcel Raymond, Paris, L. U. F. et Fribourg, Egloff, 1948.
- Benda, Julien. *Trois idoles romantiques*, Genève, Ed. du Mont-Blanc, 1948.
- Berdiaeff, Nicolas. *Vérité et révélation*, trad. A. Constantin, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1954.
- Berdiaeff, Nirolas. *L'esprit de Dostoïevski*, trad. A. Nerville, Paris, Stock, 1945.
- Berdiaeff, Nicolas. *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris, J. B. Janin, 1947.
- Berger, Gaston. *Traité pratique d'analyse du caractère*, Paris, P. U. F., 1955.
- Berger, Gaston. Les discussions des philosophes, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia*, Mendoza (Argentina), T. I, 1949.
- Bergson, Henri. *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907.
- Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*, 22^e édition, Paris, P. U. F., 1946.
- Bergson, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932.
- Bergson, Henri. *L'énergie spirituelle*, Paris, Alcan, 1919.
- Berkeley. *Les principes de la connaissance humaine*, dans *Œuvres choisies de Berkeley*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1944.
- Bertauld, Pierre-Auguste. *Méthode spinoziste et méthode hégélienne*, Paris, Alcan, 1891.
- Blondel, Maurice. *L'action*, Paris, Alcan, 1893.
- Bochenski, J. M. Philosophie et science, *Studia philosophica*, 1953.
- Bopp, Léon. *Philosophie fédérative*, Genève, Ed. du Dialogue, 1952.
- Boutroux, Emile, *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1926.
- Bréhier, Emile. *Les thèmes actuels de la philosophie*, Paris, P. U. F., 1951.
- Brochard, Victor, *Etude de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912.
- Brunhes, Gabriel. *La foi et sa justification rationnelle*, Paris, Blond et Gay, 1930.
- Brunschvicg, Léon. *De la vraie et de la fausse conversion*, Paris, P. U. F., 1951.
- Brunschvicg, Léon. *Les âges de l'intelligence*, Paris, P. U. F., 1947.

- Camus, Albert. *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.
- Carnap, Rudolf. *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage*, trad. E. Vouillemin, Paris, Hermann, 1934.
- Cauly, E. *Le catéchisme expliqué*, 73^e édition, Paris, J. de Gigord, 1940.
- Chestov, Léon. *Le pouvoir des clefs*, trad. Boris de Schloezer, Paris, Sans Pareil.
- Chestov, Léon. Memento Mori, *Revue philosophique*, 1926.
- Chevalier, Jacques. *La vie morale et l'au-delà*, Paris, Flammarion, 1938.
- Choisy, Maryse. *La métaphysique des Yogas*, Genève, Ed. du Mont-Blanc, 1948.
- Christoff, Daniel. *Le temps et les valeurs*, Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1945.
- Collingwood, R. G. *An essay on philosophical method*, Oxford, 1933.
- Cornforth, Maurice. *Science versus Idealism in defense against positivism and pragmatism*, London, Lawrence and Wishart, 1955.
- Cresson, André, *L'invérifiable*, Paris, Chiron, 1920.
- Delbet, Pierre. *Le caractère de Pascal*, P. Cailler, Vésenaz-près-Genève, 1947.
- Delbos, Victor. *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905.
- Delhomme, Jeanne. *Temps et destin*, 2^e édition, Paris, Gallimard, 1955.
- Descartes, René. *Méditations métaphysiques*, trad. J. Lewis, 3^e édition., Paris, Vrin, 1949.
- Descartes, René. *Règles pour la direction de l'esprit - Les principes de la philosophie - Méditations métaphysiques*, dans *Œuvres de Descartes*, 2 vol., Paris, Gibert, 1940.
- Dide, Auguste. *La légende chrétienne*, Paris, Genève et Lausanne, Flammarion, 1912.
- Dondeyne, Albert. *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, 2^e édition, Louvain et Paris, Desclée de Brouwer, 1952.
- Draz, Mohamed-Abdallah. *La morale du Koran*, Paris, P. U. F., 1951.
- Ducasse, C. J. *Philosophy as a science, its matter and its method*, New-York, Oscar Piess, 1941.
- Dufrenne, Mikel et Ricœur, Paul. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Edition du Seuil, 1947.
- Duméry, Henri. *Regards sur la philosophie contemporaine*, Tournai (Belgique), Casterman, 1956.
- Duron, Jacques. *La pensée de Georges Santayana*, Paris, Nizet, 1950.

- Fondane, Benjamin. *La conscience malheureuse*, Paris, Denoël et Steele, 1936.
- Fouillée, Alfred. *La Philosophie de Platon*, Paris, 1869.
- Fouillée, Alfred. *Histoire de la philosophie*, Paris, Delagrave.
- Foulquié, Paul. *Traité élémentaire de philosophie*, III, *Métaphysique*, Paris, Les éditions de l'école, 1947.
- Frank, Simon. *La connaissance et l'être*, trad. Koffi, Oldenbourg et Fedetoff, Paris, Aubier, 1937.
- Gardet, Louis et Anawati, M.-M. *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948.
- Garrigou-Lagrange, R. *Dieu, son existence, sa nature*, Paris, Beauchesne, 1920.
- Gaultier, Jules de. *Nietzsche et la réforme philosophique*, Paris, Mercure de France, 1904.
- Gilson, Etienne. *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1949.
- Gilson, Etienne. *Le thomisme*, 5^e édition, Paris, Vrin, 1948.
- Gilson, Etienne. Remarques sur l'expérience en métaphysique. *Actes du XI^e congrès international de philosophie*, vol. IV, Bruxelles, 20-26 août 1953, North-Holland publishing company, Amsterdam, Louvain Edit. E. Nauwelaerts.
- Gindraux, Jules. *Histoire populaire et illustrée du Christianisme*, d'après F. Chninger, Genève, Jeheber, 1901.
- Goblot, Edmond. *Traité de logique*, 4^e édition, Paris, Armand Colin, 1925.
- Goblot, Edmond. *La logique des jugements de valeur*, Paris, Armand Colin, 1927.
- Goblot, Edmond. *Le système des sciences*, Paris, Armand Colin, 1922.
- Grandjean, Frank. *La raison et la vue*, Paris, Alcan, 1920.
- Groethuysen, Bernard. *L'enfant et le métaphysicien*, *Deucalion*, N° 2, 1947.
- Guénon, René. *La métaphysique orientale*, 2^e édition, Paris, Edit. traditionnelles, 1945.
- Gueroult, Martial. *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, Vrin, 1955.
- Gueroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953.
- Gueroult, Martial. Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques, *Encyclopédie française*, T. XIX, Philosophie. Religion. 1957.

- Gurvitch, Georges. *Initiation aux recherches sur la sociologie de la connaissance*, Fascicule I, Paris, Centre de Documentation universitaire, 1948.
- Gusdorf, Georges. *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953.
- Gusdorf, Georges. *Vers une métaphysique*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1954.
- Gusdorf, Georges. *Traité de métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1956.
- Hamelin, Octave. Valeur de la preuve ontologique, *Etudes philosophiques*, N° 2, 1947.
- Hartmann, Nicolai. *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, trad. R. Vancourt, Paris, Aubier, 1945.
- Hegel, G. W. F. *Les preuves de l'existence de Dieu*, traduction, introduction et notes d'Henri Niel, Paris, Aubier, 1947.
- Hegel, G. W. F. *Science de la logique*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949.
- Heidegger, Martin. *Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. H. Corbin, 5^e édition, Paris, Gallimard, 1938.
- Heidegger, Martin. *De l'essence de la vérité*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Vrin, 1948.
- Henry, André. La querelle de la philosophie chrétienne, dans *Philosophies chrétiennes*, Paris, Fayard, 1955.
- Hersch, Jeanne. Liberté sans choix, dans *La liberté*, Actes du VI^e congrès des sociétés de philosophie de langue française, Neuchâtel, La Baconnière, 1949.
- Hersch, Jeanne. Le métier du philosophe, *Revue de théologie et de philosophie*, 1957.
- Hersch, Jeanne. *L'illusion philosophique*, Paris, Alcan, 1936.
- Hersch, Jeanne. Discontinuité des perspectives humaines, dans *Le choix, le monde, l'existence*, Grenoble, Paris, Arthaud, 1947.
- Hersch, Jeanne. *L'être et la forme*, Neuchâtel, La Baconnière, 1946.
- Hume, David. *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1946.
- Husserl, Edmond. *Méditations cartésiennes*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1947.
- Iqbal, Mohammed, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1955.
- Ithurriague, Jean. *La croyance de Platon à l'immortalité et à la survie de l'âme humaine*, Paris, Gambert, 1931.

- Iwanicki, Joseph. *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Paris, Vrin, 1933.
- Jalabert, Jacques. *L'un et le multiple*, Paris, P. U. F., 1955.
- James, William. *Introduction à la philosophie*, trad. R. Picard, Paris, Marcel Rivière, 1914.
- Janet, Paul et Séailles, Gabriel. *Histoire de la philosophie*, 9^e édition, Paris, Delagrave.
- Janet, Paul. *Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris, 1861.
- Jaspers, Karl. *Descartes et la philosophie*, trad. H. Pollnov, Paris, Alcan, 1938.
- Jaspers, Karl. *La foi philosophique*, trad. J. Hersch et H. Naef, Paris, Plon, 1953.
- Jaspers, Karl. *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Paris, Plon, 1952.
- Jaugey, J. B. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 2^e édition, Paris, Lyon, Delhomme et Brigue, 1891.
- Jolivet, Régis. *Traité de philosophie*, II, Psychologie, 1940, III, Métaphysique, 1941, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte.
- Jolivet Régis. *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Paris, Fontenelle, 1950.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, trad. J. Barni, Revue et corrigée par P. Archambault, Paris, Flammarion, 1950.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, Paris, P. U. F., 1949.
- Kedrov, B. Du rapport entre la logique et le marxisme, *La Pensée*, N° 50, 1953.
- Koyré, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Vrin, 1922.
- Koyré, Alexandre. *The liar, Philosophical and phenomenological research*, 1944.
- Lachelier, Jules. *Du fondement de l'induction*, suivi de *Psychologie et métaphysique* et de *Notes sur le pari de Pascal*, Paris, Alcan 1924.
- Lachière-Rey, Pierre. *Le moi, le monde et Dieu*, Paris, Alcan, 1950.
- Lachière-Rey, Pierre. *Réflexions sur le cercle cartésien, Recueil publié par la Revue philosophique à l'occasion du troisième centenaire du Discours de la méthode*, Paris, Alcan, 1939.
- Lagneau, Jules. *Célèbres leçons et fragments*, Paris, P. U. F., 1950.

- Lahr, Charles. *Cours de philosophie*, Paris, Beauchesne, 1917.
- La Harpe, Jean de. *La logique de l'assertion pure*, Paris, P. U. F., 1950.
- Lalande, André. *Les illusions évolutionnistes*, Paris, Alcan, 1930.
- Lalande, André. *La raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 5^e édition, Paris, P. U. F., 1947.
- Lalande, André. Dominique Parodi, *Revue de métaphysique et de morale*, 1955.
- Lamy, Pierre. *Le problème de la destinée*, Paris, P. U. F., 1947.
- Lavelle, Louis. *De l'âme humaine*, Paris, Aubier, 1951.
- Lavelle, Louis. *De l'être*, Paris, Aubier, 1947.
- Lavelle, Louis. Les trois moments de la métaphysique, *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, Paris, P. U. F., 1950.
- Lazerowitz, Morris. *The structure of metaphysics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1955.
- Le Blond, J. M. *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1939.
- Lefebvre, Henri. *Logique formelle, logique dialectique*. Paris, Edit. Sociales, 1947.
- Leibniz. *Monadologie*, Paris, E. Belin, 1952.
- Lemaître, Auguste-A. *Comment poser l'affirmation de l'immortalité*, Genève, Albert Kundig, 1911.
- Lequier, Jules. *Introduction et choix de texte* par Jean Wahl, Genève, Paris, Edit. des trois Collines, 1948.
- Le Roy, Edouard. *Le problème de Dieu*, Paris, l'artisan du livre, 1930.
- Le Senne, René. *Introduction à la philosophie*, 3^e édition, Paris, P. U. F., 1949.
- Le Senne, René. *La découverte de Dieu*, Paris, Aubier, 1955.
- Liard, Louis. *La grande encyclopédie française*, art. Démonstration.
- Luquet. *Esquisse d'une logique systématique et simplifiée*, Lille, 1913.
- Luce, A. A. *Berkeley's immaterialism*, London, Thomas Nelson and Sons Ltd, London, Edinburgh, Melbourne, Toronto and New-York, 1945.
- Maquet, Jacques. *Sociologie de la connaissance, sa structure et ses rapports avec la philosophie de la connaissance*, Louvain, Nauwelaerts, 1949.
- Marcel, Gabriel. *Le mystère de l'être*, Paris, Aubier, 1951.

- Margerie, M. Amédée de. *Philosophie contemporaine*, Paris, Didier et C^{ie}, 1870.
- Maritain, Jacques. *Eléments de philosophie*, 14^e édition, Paris, Téqui, 1946.
- Maritain, Jacques. *Sort de l'homme*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943.
- Maritain, Jacques. *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, 1926.
- Martin, Jules. *La démonstration philosophique*, Paris, Lethielleux, 1898.
- Massignon, Louis. Interprétation de la civilisation arabe dans la culture française, dans *les conférences de l'U. N. E. S. C. O.*, Paris, Fontaine, 1947.
- Masson-Oursel, Paul. *Le fait métaphysique*, Paris, P. U. F., 1941.
- Menoud, Philippe. La signification chrétienne de la mort, dans *L'homme face à la mort*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952.
- Millet, Louis. Philosophie et religion selon Lachelier, dans *Philosophies chrétiennes*. Paris, Fayard, 1955.
- Moisant, Xavier. *Dieu, l'expérience en métaphysique*, Paris, Marcel Rivière, 1907.
- Morot-Sir, Ed. *La pensée négative*, Paris, Aubier, 1947.
- Munier, André. *Philosophie*, Paris, Desclée, 1956.
- Nédoncelle, Maurice. *Existe-t-il une Philosophie Chrétienne ?* Paris, Fayard, 1956.
- Nietzsche. *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. G. Bianquis, 9^e édition, Paris, Gallimard, 1938.
- Oesterreicher, John M. *Sept philosophes juifs devant le Christ*, trad. J. M. Béraud-Villars Paris, Les éditions du Cerf, 1955.
- Ollé-Laprune, Léon. *La philosophie et le temps présent*, 7^e édition, Paris, Eugène Belin, 1935.
- Papini, Giovanni. *Gog*, trad. R. Patris, Paris, Flammarion, 1932.
- Parménide. *De la vérité*, dans *trois contemporains : Héraclite, Parménide, Empédocle*, trad. Y. Battistini, 4^e édition, Paris, Gallimard, 1955.
- Parodi, Dominique. *En quête d'une philosophie*, Paris, P. U. F., 1941.
- Pascal. *Pensées*, Ed. Brunschvicg, Paris, Garnier, 1948.
- Paulhan, Frédéric. La démonstration philosophique de J. Martin, *Revue philosophique*, 1899.
- Perelman, Charles et Olbrechts-Tateca, L. *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, Paris, P. U. F., 1952.

- Philipov, Alexander. *Logic and dialectic in the Soviet Union*, Foreword by Ernest Nagel, Research program on the U. S. S. R., New-York, 1952.
- Piaget, Jean. *Traité de logique*, Paris, Armand Colin, 1949.
- Platon. *Œuvres complètes*, trad. Chambry, Paris, Garnier, 1950.
- Platon. *Phédon*, trad. De Grou, revue avec introduction et notes de A. Fouillée, Paris, Ch. Delagrave, 1875.
- Poincaré, Henri. *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1902.
- Prini, Pietro. *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris, Desclée de Brower, 1953.
- Quadri, G. *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, trad. R. Huret, Paris, Payot, 1947.
- Regis, Louis-M., O. P. *L'odyssée de la métaphysique*, Montréal, Institut d'Etudes médiévales, et Paris, Vrin, 1949.
- Revel, Jean-François. *Pourquoi des philosophes ?* Paris, Julliard, 1957.
- Reymond, Arnold. *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, Paris, Boivin, 1932.
- Reymond, Arnold. *Philosophie spiritualiste*, Lausanne et Paris, Rouge et Vrin, 1942.
- Ribot, Théodule. *La logique des sentiments*, Paris, Alcan, 1920.
- Ricœur, Paul. *Histoire et vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1955.
- Rignano, Eugenio. *Psychologie du raisonnement*, Paris, Alcan, 1920.
- Robin, Léon. *La pensée grecque*, Paris, Albin Michel, 1948.
- Rodier, G. Les preuves de l'immortalité d'après le *Phédon*, dans *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1926.
- Roques, P. *Hegel, sa vie et ses œuvres*, Paris, Collection des grands philosophes, 1912.
- Rougemont, Denis de. *Les personnes du drame*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945.
- Rougier, Louis. *Les paralogismes du rationalisme*, Paris, Alcan, 1920.
- Russel, Bertrand. *Histoire de la philosophie occidentale*, trad. H. Kern, Paris, Gallimard, 1953.
- Santayana, G. *L'erreur de la philosophie allemande*, trad. G. Lerolle et H. Quentin, Paris, Librairie Nationale, 1917.
- Sartiaux, Félix. Le thomisme est-il une philosophie rationnelle ? dans *La renaissance religieuse*, Paris, Alcan, 1928.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

- Saussure, Jean de. *Les contradictions de la pensée religieuse*, Genève, Georg, 1926.
- Schaerer, René. *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel, La Baconnière, 1944.
- Schaerer, René. *La question platonicienne*, Mémoires de l'Université de Neuchâtel, Neuchâtel, 1938.
- Schaerer, René. Le philosophe moderne en face de la mort, dans *L'homme face à la mort*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1952.
- Schaerer, René. La dialectique platonicienne dans ses rapports avec le syllogisme et la méthode cartésienne, *Revue de théologie et de philosophie*, 1948.
- Scheler, Max. *Nature et forme de la sympathie*, trad. M. Lefebvre, Paris, Payot, 1950.
- Schyns, Mathieu. *La philosophie d'Emile Boutroux*, Paris, Fischbacher, 1924.
- Sciacca, Michel F. *L'existence de Dieu*, trad. R. Jolivet, Paris, Aubier, 1951.
- Sciacca, Michel F. *Le problème de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, trad. J. Chaix-Ruy, Paris, Aubier, 1950.
- Segond, Jules. *Logique du pari*, Paris, Hermann, 1938.
- Sertillanges, A.-D. *Le christianisme et les philosophies*, 2^e édition, Paris, Aubier, 1941.
- Sertillanges, A.-D. *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945.
- Sertillanges, A.-D. *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, Perrin, 1928.
- Sertillanges, A.-D. *Lumière et périls du bergsonisme*, Paris, Flammarion, 1943.
- Sourriau, Etienne. De l'invention en philosophie, *Encyclopédie française*, T. XIX, Philosophie, Religion, 1957.
- Spaier, Albert. *La pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*, Paris, Alcan, 1927.
- Spinoza. *Ethique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier.
- Spinoza. *Traité de la réforme de l'entendement*, trad. A. Koyré, 2^e éd. Paris, Vrin, 1951.
- Staline, Joseph. *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Paris, Editions Sociales.
- Sully Prudhomme. *La vraie religion selon Pascal*, Paris, Alcan, 1905.

- Sundén, Hjalmar. *La théorie bergsonienne de la religion*, Paris, P. U. F., 1947.
- Tonquédec, P. J. De. *Sur la philosophie bergsonienne*, Paris, 1937.
- Tresmontant, Claude. *La métaphysique biblique*, *Esprit*, Mars 1957.
- Trial. *Jean-Jacques Gourd*, Nîmes et Paris, Librairie Lavagne-Peyrot, 1914.
- Tricot, J. *Traité de logique formelle*, Paris, Vrin, 1930.
- Unamuno, Miguel de. *Le sentiment tragique de la vie*, trad. M. Faure-Beaulieu, 7^e édition, Paris, Gallimard, 1937.
- Valensin, Auguste. *Autour de ma foi*, Paris, Aubier, 1948.
- Valensin, Auguste. *Regards sur Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel*, Paris, Aubier, 1956.
- Valéry, Paul. *La création artistique*, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1927.
- Vancourt, Raymond. *La phénoménologie et la foi*, Tournai (Belgique), Desclée, 1953.
- Vancourt, Raymond. *La philosophie et sa structure*, Paris, Bloud et Gay, 1953.
- Vancourt, Raymond. *Marxisme et pensée chrétienne*, Paris, Bloud et Gay, 1948.
- Vialatoux, J. *Le discours et l'intuition*, Paris, Bloud et Gay, 1930.
- Vouillemin, Général. *Science et philosophie*, Paris, Albin Michel, 1945.
- Waelhens, A. de. *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1948.
- Wahl, Jean. *Vers la fin de l'ontologie*, Société d'édition d'enseignement Supérieur, Paris, 1950.
- Wahl, Jean. *Subjectivité et transcendance*, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris, Armand Colin, 1937; reproduit dans J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel, La Baconnière, 1944.
- Wahl, Jean. *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1953.
- Weil, Erick. *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950.
- Weil, Simone. *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949.
- Whately, Richard. *Elements of logic*, Ninth edition, London, Longmans, 1867.
- Wolff, E. *Doctrines philosophiques et tempéraments*, *Revue philosophique*, Paris, 1947.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Abdu, M., 69.
Alain, 80.
Allendy, R., 264-265.
Alquié, F., 26, 99, 165, 172,
190, 213, 224, 267.
Anawati, M. M., 71.
Ancel, A., 151.
Anglade, L., 52-53.
Anselme (saint), 53, 127, 162,
198, 210, 213, 215, 216, 229.
Aristote, 17, 19, 31, 51, 52, 74,
77, 92, 97, 142, 199-202,
231, 232, 234, 238, 242, 252,
254-255, 264, 265.
Arnauld, 165.
Augustin (saint), 42, 64, 98,
157, 190, 191, 192, 198, 213.
Averroès, 30, 69, 73, 157.
Avicenne, 17, 69.
Ayer, A. J., 24, 25, 104-118,
127, 128, 238.
Bachelard, S., 127.
Baladi, N., 248.
Barnes, W., 127.
Barth, K., 86.
Barzin, M., 34.
Baudin, E., 167.
Bayle, P., 22, 208.
Benda, J., 92, 237.
Berdiaeff, N., 36, 42, 80, 81,
117, 188, 252.
Berger, G., 266-267.
Bergson, H., 8, 9, 27, 29, 30,
32, 46, 59, 75, 79, 87, 108,
121, 134, 135, 190, 208, 245,
247-253, 266, 267.
Berkeley, 108, 239, 245, 247-
251.
Bernard, C., 46.
Bertauld, P.-A., 203-204.
Biran (Maine de), 133, 266.
Blondel, M., 9, 80, 90, 91, 94.
Bochenski, J. M., 11, 236.
Bopp, L., 183.
Bouddha, 82.
Boutroux, E., 76, 208 n.
Bradley, F. H., 221.
Brastberger, 205.
Bréhier, E., 76, 90, 188, 237.
Brochard, V., 203.
Brunschvicg, L., 27, 38, 75, 90,
92, 182.
Buchner, L., 149.

- Camus, A., 74, 80, 94.
Carnap, R., 19, 25, 75, 104,
113, 114.
Catérus, 210.
Cauly, E., 36.
Celse, 116.
Chardin (Teilhard de), 149.
Chestov, L., 39-40, 61, 62, 74,
80.
Chevalier, J., 46, 149.
Choisy, M., 83.
Christoff, D., 253.
Chrysippe, 30.
Claudel, P. 149.
Collingwood, R. G., 218-223,
241.
Comte, A., 262.
Confucius, 82.
Cornforth, M., 85, 127.
Cresson, A., 49, 50, 54, 129-
138, 266.
Croce, B., 75.
Damien (saint Pierre), 86.
Delbet, P., 168.
Delbos, V., 172, 254,
Delhomme, J., 81.
Descartes, R., 7, 9, 26, 33, 45,
58, 62, 73, 74, 99, 108, 131,
133, 139, 142, 157, 164-167,
190, 210-211, 213, 214, 215,
219, 224, 226, 227, 228, 243,
245, 252, 257, 258, 259, 268.
Diogène, 203.
Dondeyne, A., 91.
Dostoïevski, F., 81.
Draz, M.-A., 70.
Ducasse, C. J., 221.
Dufrenne, M., 182.
Duméry, H., 92.
Durkheim, E., 35, 57, 262.
Duron, J., 61.
Einstein, A., 17, 53, 238.
Engels, 68, 235.
Epicure, 78.
Epiménide, 20.
Eucken, R., 73.
Euclide, 249.
Farabi (Al), 69.
Fénelon, 248.
Fichte, 9.
Fondane, B., 61, 62.
Fontenelle, 129.
Fouillée, A., 155, 159.
Foulquié, P., 38, 152, 202.
Frank, Ph., 113, 114.
Frank, S., 213.
Gardet, L., 71.
Garrigou-Lagrange, R., 26, 47.
Gaultier, J. de, 79.
Ghazali, 157, 258.
Gide, A., 149.
Gilson, E., 27, 75, 86, 90, 164,
165, 254, 255.
Gindraux, J., 71.
Goblot, E., 24, 31, 32-34, 113,
182, 183.
Goethe, 81.
Gonseth, F., 236.
Gourd, J. J., 112.
Grandjean, F., 188.

- Groethuysen, B., 92.
 Guénon, R., 83.
 Gueroult, M., 9, 60, 63, 103, 164, 211.
 Gurvitch, G., 57, 262.
 Gusdorf, G., 82, 83, 84, 93-94, 249.
 Guyau, 157.
 Hamelin, O., 202, 213, 215.
 Hartmann, N., 117, 260.
 Hegel, 9, 68, 74, 75, 79, 99, 181, 197, 212, 231, 236.
 Heidegger, M., 7, 18, 20, 27, 60, 75, 76, 81, 147, 158, 180, 188.
 Henry, A., 91.
 Héraclite, 265.
 Hersch, J., 13, 14, 28, 81, 96-97, 214, 216, 221, 225-231, 241, 242, 259, 261.
 Hölderlin, 81.
 Hume, D., 211, 239, 255.
 Husserl, E., 39, 127-128, 188, 190, 260.
 Ibn Taïmīah, 86.
 Iqbal, M., 42, 69.
 Ithurriague, J., 155, 160, 203.
 Iwanicki, J., 21.
 Jalabert, J., 45, 46, 242.
 James, W., 47, 74, 75, 92, 149.
 Janet, P., 149, 155, 165, 206-207.
 Jankélévitch, V., 35.
 Jaspers, K., 23, 25, 27, 61-62, 76, 81, 92, 98, 99, 157, 180-182, 212, 214, 215, 216, 221, 224-225, 226, 230.
 Jaugez, J.-B., 68.
 Jésus-Christ, 36, 39, 43, 64, 82, 84, 86, 116, 152, 252.
 Jolivet, R., 18, 73, 158, 180, 209.
 Kant, E., 31, 32, 33, 47, 74, 78, 96, 99, 106, 117, 124-125, 142, 149, 171-174, 188, 190, 204-206, 208, 209, 211, 213, 215, 219, 221, 222, 230, 231, 254, 256, 267.
 Kedrov, B., 236.
 Keyserling, H. de, 42, 80.
 Kierkegaard, S., 80.
 Koyré, A., 20, 211.
 Lachelier, J., 113, 154, 157, 167, 169-171.
 Lachièze-Rey, P., 182.
 Lacroix, J., 63.
 Lagneau, J., 27, 117.
 Lahr, Ch., 189, 208.
 La Harpe, J. de, 20, 33, 119-123.
 Lalande, A., 27, 57, 73, 182, 185, 202, 256.
 Lamy, P., 174-175.
 Lavelle, L., 7, 99, 165, 181-182.
 Lazerowitz, M., 265.
 Le Blond, J. M., 234.
 Le Dantec, F., 149.
 Lefebvre, H., 235.
 Leibniz, 9, 75, 131, 133, 139, 195, 211-212, 215, 219, 231.
 Lemaître, A.-A., 42 n.
 Léon, X., 80.
 Lequier, J., 18, 48, 61, 62, 74.
 Le Roy, E., 47, 112.

- Le Senne, R., 47, 48, 117, 266, 267.
Liard, L., 46.
Lobatchevski, 201.
Luce, A. A., 251.
Lucrèce, 149.
Luquet, 32.
Maarri, A., 81, 167.
Mahomet, 39, 71, 116.
Malebranche, 9, 142, 195.
Malraux, A., 81.
Mannheim, K., 262.
Maquet, J., 262, 263.
Marcel, G., 47, 61-62, 75, 92, 99, 149, 212.
Maritain, J., 27, 51-54, 90, 110, 150, 152, 190, 196, 256.
Martin, J., 138-144.
Marx, K., 27, 84, 93, 177, 190, 231, 262.
Massignon, L., 167.
Masson-Oursel, P., 82.
Menoud, Ph., 150.
Merleau-Ponty, M., 75.
Mersenne, 165, 166.
Millet, L., 154.
Moisant, X., 209.
Morot-Sir, Ed., 30, 32.
Mounier, E., 80.
Munier, A., 153.
Nédoncelle, M., 66, 67.
Niel, H., 79, 212.
Nietzsche, 35, 61, 62, 79, 80, 180, 193, 230.
Newman, 232.
Oesterreicher, J. M., 19.
Ollé-Laprune, L., 60.
Origène, 116.
Papini, G., 17, 187.
Parménide, 60, 265.
Parodi, D., 38, 66-67, 110, 202.
Pascal, 8, 36, 64, 67, 75, 78, 80, 90, 92, 167-171.
Paulhan, F., 144, 266.
Perelman, Ch., 85, 232-234, 241, 252, 263.
Philipov, A., 236.
Piaget, J., 24, 28, 31, 57, 93.
Platon, 8, 30, 35, 68, 75, 77, 89, 97, 98, 99, 110, 142, 149, 155-156, 157, 159-163, 168, 197, 203, 222, 223, 258, 264, 265.
Poincaré, H., 24, 201.
Poirier, R., 120.
Polin, R., 35.
Prini, P., 99.
Quadri, G., 69 n.
Quintillien, 232.
Régis, L.-M., 74.
Revel, J.-F., 231.
Reymond, A., 34, 38, 64, 90, 257.
Ribot, Th., 191-196, 241.
Ricœur, P., 76, 182, 263.
Rignano, E., 196-198, 241.
Rimbaud, 81.
Robin, L., 159.
Rodier, G., 155, 159, 163.
Roques, P., 212.
Rougemont, Denis de, 70.
Rougier, L., 104, 198-202, 242, 266.

- Russel, B., 24, 30, 31, 53, 89.
Ryle, G., 238.
Santayana, G., 61, 62.
Sartiaux, F., 208.
Sartre, J.-P., 27, 58, 118, 149, 158.
Saussure, Jean de, 40-41.
Schaerer, R., 24, 30, 54, 75, 81, 149, 160-163, 175-179, 188, 223.
Scheler, M., 35, 55, 56.
Schelling, 9.
Schlick, M., 104.
Schopenhauer, 92, 130, 134, 197.
Schyns, M., 76.
Sciacca, M. F., 27, 92, 112, 182, 213, 215.
Séailles G., 149, 155, 165.
Secrétan, Ch., 157.
Segond, J., 168-169.
Sertillanges, A.-D., 75, 87-88, 110, 154, 252.
Shakespeare, 81.
Socrate, 77, 82, 89, 155, 264.
Sorokin, A., 233, 262, 263.
Souriau, E., 61.
Spaier, A., 204.
Spencer, H., 221.
Spinoza, 8, 9, 20, 78, 99, 108, 110, 111, 131, 139, 142, 157, 181, 197, 203-204, 208, 212, 215, 219, 220, 231, 245, 246, 248, 249, 254.
Staline, J., 85, 235, 236.
Sully-Prudhomme, 67.
Thibon, G., 113.
Thomas (saint), 19, 30, 64, 70, 74, 89, 90, 92, 108, 140, 198, 209, 213, 215, 216, 231, 249, 252, 254.
Tonquédec, J. de, 59.
Tresmontant, C., 68.
Tricot, J., 228.
Unamuno, M. de, 71, 80, 148, 173.
Vacherot, 117.
Valensin, A., 37, 64, 155-156, 157, 184.
Valéry, P., 80.
Vancourt, R., 39, 40, 91, 92.
Van Gogh, 81.
Vialatoux, J., 242-245.
Vigny, A. de, 81, 98.
Vouillemin, G., 113-114.
Waelhens, A. de, 148.
Wahl, J., 18, 21, 60, 61, 70, 74, 75, 81, 98, 160, 167, 238.
Wallon, H., 57.
Weil, E., 239.
Weil, S., 252.
Whately, R., 48, 232.
Wittgenstein, L., 12, 104.
Wolff, E., 266.
Zénon (d'Elée), 27, 202, 265.
-

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
CHAPITRE PREMIER. — AFFIRMATION ET VÉRITÉ	17
1) Le sens de l'aspiration humaine à la vérité ..	17
2) La vérité de l'affirmation	20
3) La connaissance vulgaire	20
4) La connaissance scientifique	21
5) La connaissance métaphysique	25
6) Intégration des propriétés formelles de la proposition à son contenu	28
7) Les jugements de valeur	33
8) La connaissance religieuse	36
9) Conclusion	43
CHAPITRE II. — VÉRITÉ ET PREUVE	45
1) Le sens de la preuve	45
2) Le fondement de l'affirmation	50
3) La preuve dans la connaissance scientifique	56
4) La preuve dans la connaissance vulgaire ..	58
5) La preuve dans la connaissance métaphysique	58
6) La preuve dans la connaissance religieuse ..	63
7) La connaissance et la foi	70

CHAPITRE III. — QU'EST-CE QUE LA MÉTAPHYSIQUE ? ..	73
1) Les définitions de la métaphysique	73
2) La métaphysique et les vérités fondamentales	76
3) La métaphysique dans l'homme	76
4) Questions et réponses en métaphysique	93
5) Conclusion	99
CHAPITRE IV. — CONTINUITÉ DE LA THÉORIE ET DE LA PREUVE EN MÉTAPHYSIQUE	101
1) Le positivisme logique	103
2) La métaphysique et l'invérifiable	128
3) La démonstration circulaire en philosophie ..	138
4) Conclusion	145
CHAPITRE V. — CONTINUITÉ DE LA THÉORIE ET DE LA PREUVE EN MÉTAPHYSIQUE (suite). POUR UNE VÉRIFICATION HISTORIQUE	147
1) Le problème de l'immortalité de l'âme	147
2) Preuves vécues et preuves élaborées	149
3) Les preuves de l'immortalité de l'âme	158
4) Conclusion	183
CHAPITRE VI. — MÉTAPHYSIQUE ET COHÉRENCE FOR- MELLE	185
1) Erreur formelle et contradiction	185
2) La logique des sentiments en philosophie	191
3) Métaphysique et raisonnement intentionnel ..	196
4) Les paralogismes du rationalisme	198
5) Les objections logiques en métaphysique	202

6) La rigueur formelle dans les preuves ontologiques	209
7) Philosophie et raisonnement extra-logique ..	217
8) Le raisonnement réversible en philosophie ..	218
9) Métaphysique et cercle vicieux	224
10) La preuve rhétorique en philosophie	232
11) Philosophie et logique dialectique	235
12) Conclusion	238
 CHAPITRE VII. — L'ÉVIDENCE MÉTAPHYSIQUE	 241
1) L'intuition et le discours	241
2) Intuition-synthèse et intuition-fondement	245
3) L'évidence de l'intuition métaphysique	254
4) Evidence subjective et évidence objective	261
5) Conclusion	268
 OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS	 271
 INDEX DES NOMS PROPRES	 283

